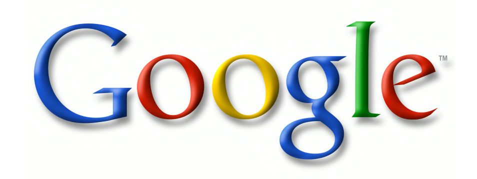
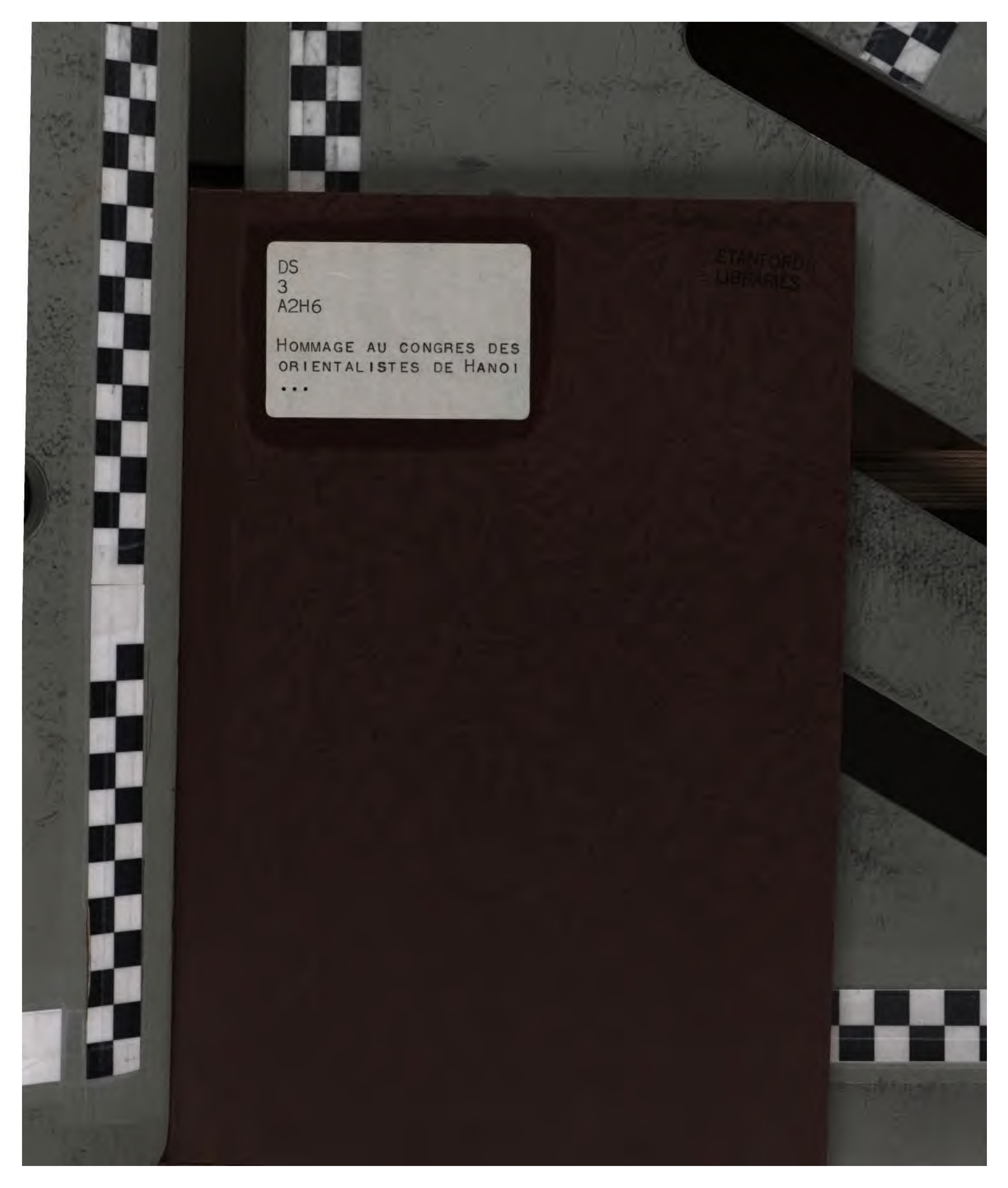
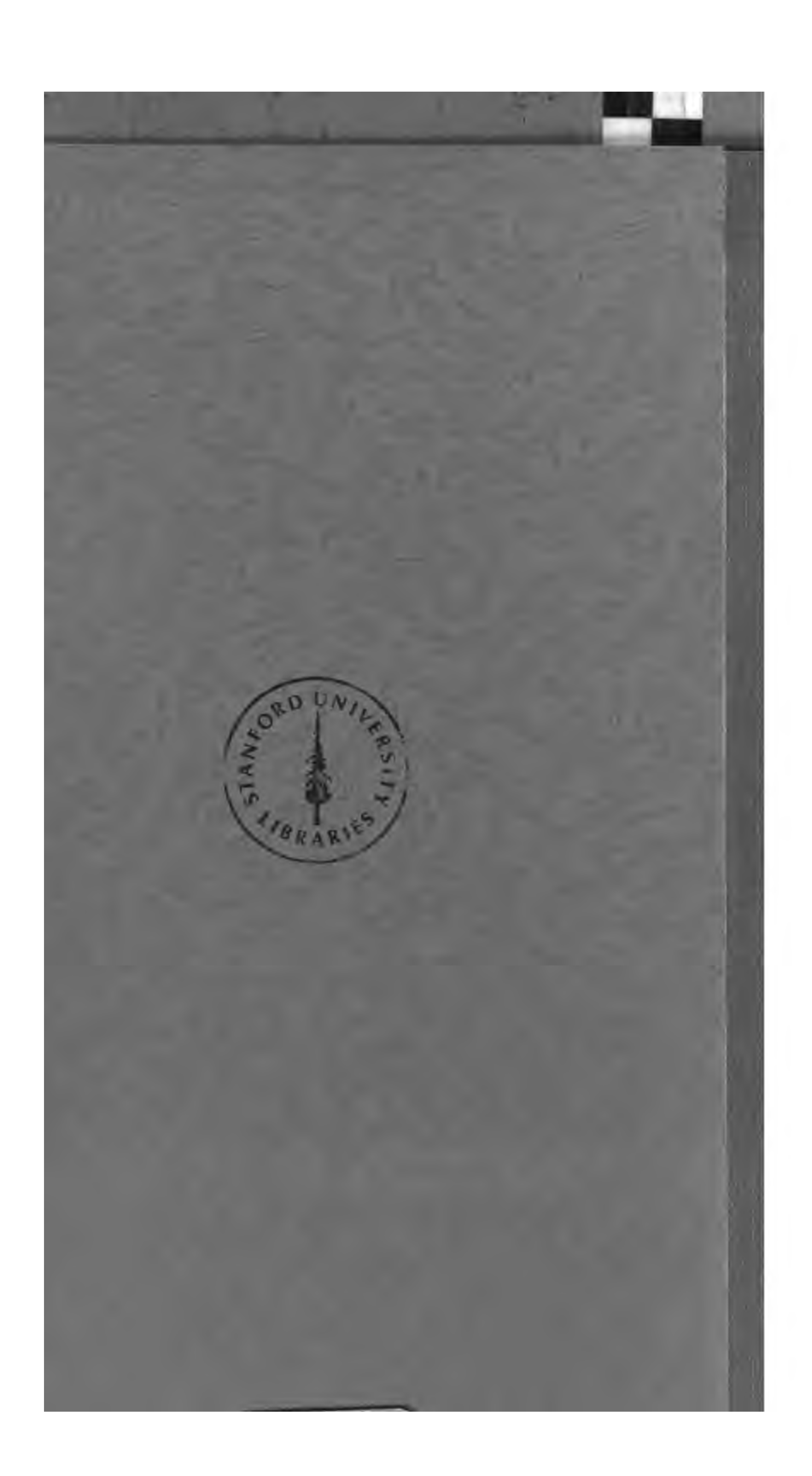
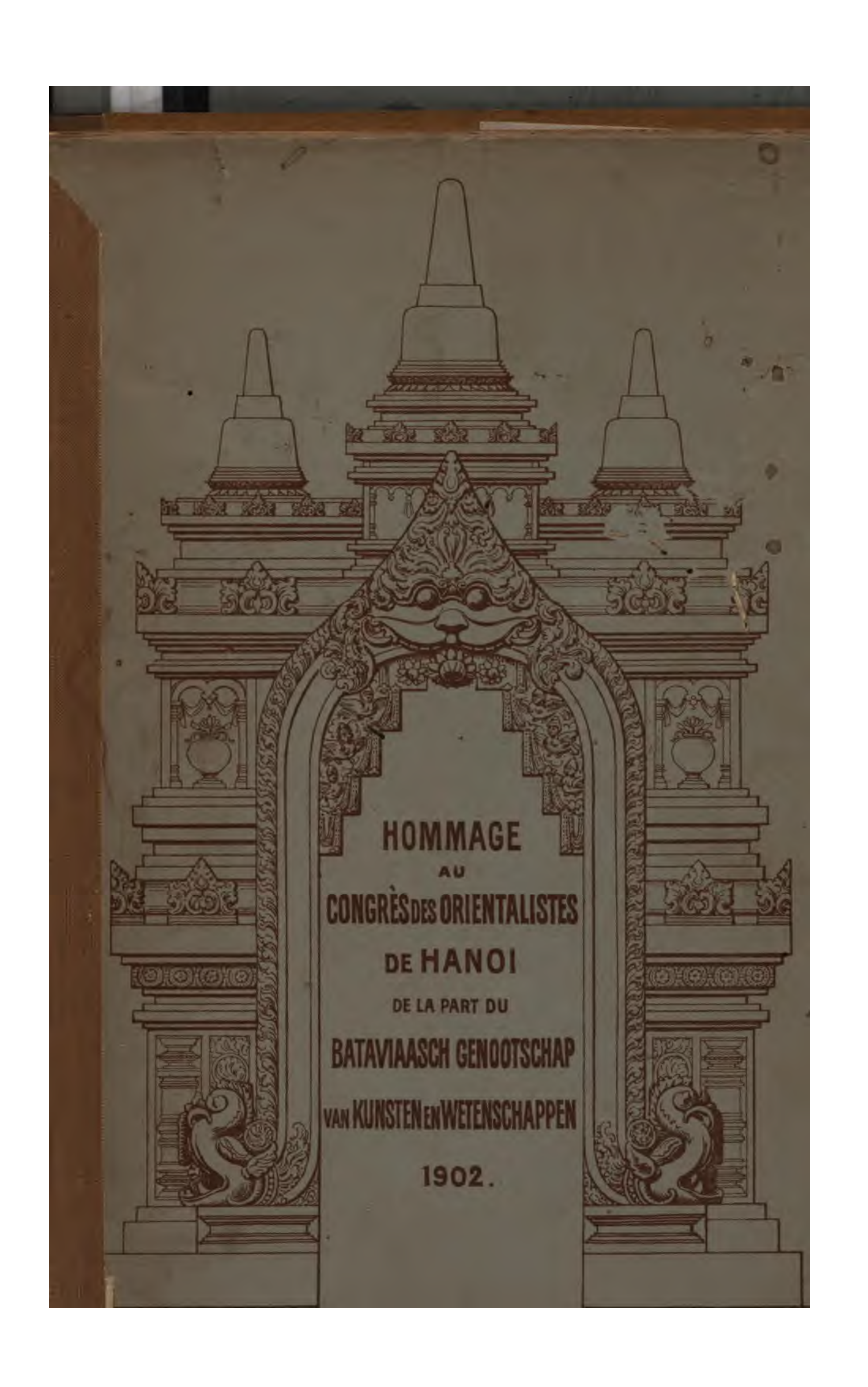



DS
3
A2H6
HOMMAGE AU CONGRES DES
ORIENTALISTES DE HANOI
...
STANFORD
LIBRARIES



STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES


HOMMAGE
AU
CONGRÈS DES ORIENTALISTES
DE HANOI
DE LA PART DU
BATAVIAASCH GENOOTSCHAP
VAN KUNSTEN EN WETENSCHAPPEN
1902.

HOMMAGE

AU

CONGRÈS DES ORIENTALISTES

DE

HANOI

DE LA PART DU

Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

1902.

BATAVIA,
ALBRECHT & Co.,
1902.

E 2064

DS 3
A2 H6

SOMMAIRE.

L'élément hindoûstânî dans la langue malaise,

PAR MONS. LE DOCTEUR

PH. S. VAN RONKEL.

Le vocabulaire de la langue malaise forme un ensemble très intéressant, principalement par le nombre et la diversité de ses parties constituantes. Quiconque ouvre un dictionnaire malais est frappé du grand nombre de mots empruntés à d'autres langues; mais, pour bien comprendre cela, une explication préalable est nécessaire.

De toutes les langues de la partie occidentale de l'archipel indien, il n'en est peut-être pas une, qui n'ait subi l'influence du Continent oriental. Cette influence, datant de très anciens temps, culminant dans les forts courants d'Hindouisme et Islamisme, s'est principalement fait sentir sur le Malais, tant sur sa littérature que sur son dictionnaire. Mais nous ne pouvons nous occuper ici des emprunts littéraires et de leurs relations, pas plus que de la prédominence de l'influence hindoue dans la langue javanaise. Nous nous occuperons seulement, dans cette introduction, de l'hétérogénéité du dictionnaire malais.

Que le Malais ait enrichi son vocabulaire par raison géographique, et par conséquent mercantile, est incontestable; d'ailleurs, il est aussi probable que des influences de l'Asie Orientale se sont fait sentir parmi les peuples de l'archipel longtemps avant l'apparition de la culture hindoue, mais on n'en peut rien dire avec certitude.

Le nombre des mots Sanscrits est très grand dans le Malais; des centaines de mots, restés intacts ou quelque peu malaÿsés, montrent clairement l'intensité de l'influence hindoue, laquelle a imprimé ses plus profondes traces sur Java. On trouve aussi quelques mots qui indiquent une forme pracrite ou pracritisée, mais c'est là une chose qui n'a pu être encore éclaircie.

Le deuxième influence très puissante est celle de l' Islâm. Autrefois, il était généralement admis que l' Islâm, et avec cette religion, l'élément arabe des langues indonésiennes, ainsi que la partie arabe de la littérature avaient été importés directement de l'Arabie. Cependant, les expériences faites pendant les dix dernières années ont démontré que l'Islâm, avec le vaste empire de sa langue, sa littérature et sa mystique, a été importé de l'Hindôustân dans l'Archipel Indonésien.

L'influence islamique sur le vocabulaire malais se montre sous différentes formes.

1° par la présense d'un grand nombre de mots arabes, soit dans les rites religieux, soit dans la conversation usuelle.

2° par celle de mots persans. Ce dernier élément y est aussi très fort, et figure également sous deux caractères différents: la littérature et les mots de la vie usuelle; ces derniers ont sans doute été importés dans l'Archipel par l'intermédiaire hindôustânî.

3° par celle de mots hindoûstânîs. Il n'est pas étonnant de trouver un élément hindoûstânî dans la langue malaise, car la partie islamique de l'Ourdoû, avec ses emprunts arabes et persans, laquelle a déjà tant donné de sa richesse parasite, a aussi prêté une quantité limitée de sa part indigène au Malais.

Cette triple influence islamique créait ou fortifiait les relations linguistiques entre l'Hindoûstân et l' Indonésie. Le lien de cette parenté s'établit encore par la présence d'un grand nombre de mots Tamouls dans le Malais.

Toutefois, la nomenclature des éléments étrangers introduits dans le Malais n'est pas encore terminée.

L'Extrême-Orient fournit quelques mots siamois, et plusieurs mots chinois. Les conquêtes les plus modernes ajoutèrent au Malais beaucoup de mots portugais, quelques hollandais et un petit nombre d'anglais.

Les commerçants, qui apportaient l'Islâm en Indonésie n'étaient ni des apôtres, ni des prédicateurs passionnés d'une religion; seul, l'intérêt commercial les menait en ces contrées, et il en résultait une propagande imprévue en faveur de l'Islâm, occasionnée par les relations forcées des dits marchands avec les indigénes. Cela est clairement démontré par la qualité des mots non

seulement dans les langues islamiques, mais aussi dans l'élément Tamoul importé par les étrangers du Continent. Sur la centaine de mots de cette langue Drâvidienne introduite dans le Malais, soixante se rapportent aux métaux, armes ou instruments, dix ont trait à la nourriture, et quelques uns aux animaux, plantes, et à quelques métiers vulgaires. On trouve la même chose dans l'élément Hindoûstânî dans les mêmes proportions.

Tous ces mots empruntés au Continent forment une partie intéressante et vivante de la langue malaise. On trouve non seulement les mêmes mots empruntés sous différentes formes, mais on voit aussi quelquefois qu'un mot est entré dans le Malais en suivant des chemins différents. Par exemple, on y trouve le mot sanscrit *nila* (saphir), et aussi le mot tamoul *nilam*, lequel est emprunté au sanscrit, et puis signifie la même chose.

On n'a encore pas commencé une compulsion sérieuse du dictionnaire malais, en vue de rechercher l'origine des différents élements étrangers. Quelques uns de ces éléments ont déja été discutés, tels que l'arabe, le persan et le sanscrit D'après l'opinion actuelle de la science orientaliste on ne peut considérer les recherches déja faites comme étant suffisantes; il est donc préférable de parler ici des énumérations, et non des recherches.

Les mots siamois ont été receuilli par le savant philologue M. H. N. van der Tuuk; l'élément chinois a été discuté par M. Aristide Marre.

J'ai personnellement disserté sur l'élément Tamoul dans le „Journal de la société scientifique de Batavia", tome XLV (1902). Maintenant, on me permettra de prendre comme sujet l'élément Hindôustânî.

En traitant de l'élément hindôustânî dans le Malais, on doit faire de grandes réserves. Bien des mots arabes sont pénétrés dans la langue de l'Hindôustân par le Persan, et dans le Malais par la première des deux. Beaucoup de mots persans n'ont pas été emporté directement de la Perse, mais proviennent de la partie persane de l'Hindôustânî. Un exemple pour le premier cas est le mot *sa'is*, prononcé par les Anglais aux Indes Anglaises et les Straits-Settlements *sayce*; un exemple pour le deuxième cas est le mot *sipahi*, prononcé en Anglais *sepoy*. En énumérant les véritables mots hindôustânî's on doit se garder de les discuter.

Dans les lignes suivantes je donnerai seulement les mots admis dans les dictionnaires comme étant de veritables mots hindôustânî's, par ordre alphabétique arabe-malais

Atjitta, riz blanc très fin. C'est probablement le mot hind. a c h c h h a t: riz complet, non brisé, et employé dans les sacrifices réligieux. C'est peut-être le mot sanscrit a k s y a t a, non brisé. (a privativum, et part. perf. pass. de k s y a n).

Artal (hartal), orpiment jaune. Ceci est le mot hind. h a r t â l, le sanscr. h a r i t â l a. Il existe un doublet de ce mot sous forme atal, laquelle semble dérivée du javanais. Dans le dictionnaire javanais on a fait dériver les mots h a t a l et h a r t a l directement du sanscrit, ce qui n'est pas correct.

Akas, prononcé avec un son nasal Angkas, le firmament. Ceci est le mot hind. â k â s (ou ak â s), qui en sanscrit est â k â ç a. La dérivation directe du sanscrit n'est donc pas juste.

Ana (16e partie de la roupie) monnaie connue dans les Straits, est le mot hind. â n â.

Ounta, chameau, est l'hind. û n ṭ, qui semble être une pracritisation du sanscrit u ṣ ṭ r a.

Bai, prononcé à Batavia come bè, titre pour adresse des Bengalais Mohamétans, est le mot hind. b h â ' î=frère.

Bandahari (chef de magazin) est le mot hind. b h a n ḍ â r î, lequel est le sanscrit b h â ṇ ḍ â g â r i k a. La forme malaise dénote une transposition de l'aspiration comme par exemple dans les mots *bahrou, douhka* et divers autres.

Beti (dame de cour) est le mot hind. b ê ṭ î =fille.

Biri biri (brebis) est considéré comme hindoûstânî. Cependant il doit être assimilé au mot b h e ṛ (sanscr. b h e ḍ a), ce qui est très douteux.

Tjap, (sceau). A ce mot ont été attribué deux origines: celle du chinois, et celle de l'hindoûstânî. En Hind. *sceau* est c h â p, je ne saurais dire laquelle des deux attributions est la vraie.

Tjouri, racine du verbe *mentjouri*=voler, et du subst. *pentjouri*= voleur. Ce mot a été identifié avec le sanscr. „ t j a u r î", mais en sanscrit voleur est c o r a et c a u r a, vol c a u r î y a. Plus admissible est l'identi-

fication avec l'hind. c h a r î=vol. L' adverbe: furtivement est en hind. c h o r î-c h o r î, en malai t j o u r i-t j o u r i.

Tjouka (vinaigre) est probablement l'hind. c h û k; la dérivation directe du sanscrit (c u k r a) n'est pas juste.

Tjoulim (et tjilam). On prétend que ce mot est originaire un mot hind. (c h i l a m), dont la signification est à peu-prés la même: quantitité d'opium qu'on peut introduire en une fois dans une pipe servant à fumer l'opium. Mais, le hind. c h i l a m signifie précisement: la partie de la boîte de la houkka contenant le tabac et le feu.

Dopsa (grande tasse) est désigné comme étant hind.; son origine m' est inconnue.

Dobi (laveur) est le mot hind. d h ô b î. Cf. la racine sanscr. d h â v= nettoyer.

Rakat, glycinus abrus, un petit pois rouge avec une tache noire. Peut-être c'est le mot hind. r a k a t (rouge), en sanscrit r a k t a.

Roti (du pain) est le mot hind. r ô ṭ î, en sanscrit r o ṭ i k â (et aussi r o ṭ î?)

Palangking (palanquin). Ce mot se rapporte au mot sanscrit p a r y a n k a (ou p a l y a n k a)=lit, ce qui est répandu par les Portugais, on ignore sous quelle forme. On le trouve dans le Telougou, dans le Tamoul comme p a l a k k o u, et en hind. comme p â l k h î. A-t-on préféré cette forme parce qu'elle ressemble davantage au malais? Si non, j'en ignore la raison.

Kapas (laine) est certainement une pracritisation du mot sanscrit k a r p â s a: il n'est pas sur qu'on puisse l'identifier avec le mot hind. k a p â s.

Kandji (bouillon de rix). On peut plus facilement identifier ce mot avec l'hind. k â ñ j î, qu'avec le sanscrit k â ñ j i k a.

Kountji (clé, serrure). La forme sanscrite est k u ñ j i k â, tandisque la forme hind est k u n j î. On ne peut identifier le mot malais avec cette forme, mais on peut le faire avec la forme dakhnî: k u n c h i.

Kouli (mercenaire). On appelle cela un mot hindôustânî. En hind. on possède k û l î et k u l î, mais on le considère comme emprunté à une langue drâvidiënne. En Tamoul ce mot k û l i signifie gage, loyer. Il existe pourtant en Hindoûstân une race de mercenaires et serviteurs, nommée k o l î. Ceci rend donc la première etymologie un peu douteuse.

GOUDANG (magasin). On a identifié ce mot avec le hind. g o d â n. Si cette identification est juste, il devrait être prouvé que ce mot très repandu, et qui est prononcé en anglais comme *godown*, est entré dans le Malais par la langue hindôustânîe, et non pas directement par une langue drâvidiënne quelconque.

GI (graisse fondue et devenue rance) est une sorte de graisse que les Bengalais employent pour préparer leurs aliments et dont la forme hind. est g h î (sanscr. g h ṛ t a).

MOUTI (perle) n'est pas le mot tamoul *muttu*, mais bien le mot hind. m o t î.

Ainsi que je l'ai déjà fait remarquer, il y a plusieurs mots arabes et persans empruntés de l'hindôustânî, et ensuite introduits dans la langue malaise. Par exemple *lagam* (mors de cheval) est prononcé en langue persane comme l a g â m et l i g â m, et la langue arabe en a fait l i d j â m. M a d a t (opium préparé) a pour origine le mot arabe m a d a d (confortatif).

Il y a encore beaucoup de mots du même genre, mais comme nous l' avons dejà dit, l'énumération de ces cas est en dehors du sujet limité de ce mémoire.

Ce qui a été dit ici est déjá plus que suffisant pour montrer la relation intime qui existe, sur divers terrains, entre l'Hindôustân et les îles de la partie occidentale de l'archipel indonésien.

Notice sur une espèce de draperie ornementale des anciens monuments hindous de Java Central,

PAR LE

Dr. J. BRANDES.

Depuis la publication du catalogue de la collection archéologique du Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen par Monsieur W. P. Groeneveldt en 1887, c'est un fait connu que parmi les bagues antiques de Java on peut supposer l'existence d'une catégorie de cet ornement digital, dont les spécimens portent tous la sainte syllabe *çri*, bien que grandement et diversement variée, depuis la ligature distincte, simplement dessinée ou écrite, jusqu'à des arabesques très compliquées, cp. dans le livre mentionné ci-dessus la note page 282. Les formes intermédiaires ou transitoires, les liens joignant les deux extrêmes ne manquent pas; ils sont là aussi et l'on n'a qu'à mettre quelques bagues de cette espèce côte à côte pour s'apercevoir et se convaincre du fait que ces arabesques se sont developpées de la susdite syllabe et de quelle manière cela s'est produit; par la seule addition d'une seconde ligne de *r* ou trait de *r* avec des enjolivures ajoutées à côté.

L'exemple est instructif parce que le point de départ y est une légende parfaitement lisible, restant telle au commencement, même après l'enrichissement, et ne devenant indistincte que lorsque le nombre de traits additionnels s'est accru et les traits se montrent en courbes jointes, brisées ou interrompues. On voit naître l'arabesque régulièrement et méthodiquement. Quiconque connaît la forme transitoire ou les formes transitoires, reconnaît aussi à l'instant même la figure principale originale, la sainte syllabe *çri*, en caractères vieux-javanais de Java Central.

Dès lors on a eu l'occasion de fixer l'attention plus d'une fois sur le

fait que le même procès, bien que la forme fondamentale ne représente pas de lettres, s'est produit ailleurs aussi sur différents points et dans différentes directions et que des arabesques très remarquables de l'art hindou, spécialement dans l'Est de Java, ont leur origine dans des dessins ou des pièces ornementales, donnant les choses ou les objects ou les conceptions en plein. Qu'on se souvienne seulement les pièces représentant des éléphants en face et des têtes de lion en face de l'Est de Java qui entrent en considération ici et pour lesquelles le lecteur est renvoyé aux notices sur „Het olifant en face stuk op het ruggestuk van No. 262f van de Archaeologische verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen", dans les Notulen Bataviaasch Genootschap, 1902. Dans d'autres essais on a montré comment au moins les pièces ornamentales les plus importantes de Java Central, se trouvent aussi, peut-être en plus grand nombre ou au moins en aussi grand nombre que dans l'Est de Java, converties en dessins linéaires, comme ornement arabesque tout-à-fait mort, et cela, comme on l'a vu, à côté des pièces données en entier, quelquefois apparemment avec une certaine intention, comme ornement intérieur à l'opposite d'ornement extérieur, dont nous avons de nouveau les renseignements les plus clairs dans la notice sur „Drie leeuwe-koppen en face uit de Kedoe", publiée dans le même volume des Notulen. 1)

La décomposition et la variation des lignes et la transmutation des pièces est allée toujours croissant d'une manière considérable. Plus considérable qu'on ne le croirait. Pour le moment nous laisserons là la question jusqu'à quel degré un dessein délibéré a été en jeu. Déjà maintenant il est possible de démontrer sur différents points qu'il y a eu une transposition, une substitution même, dont on ne soupçonnait pas même l'existence auparavant, mais qui peut être traçée autant que possible et qui sera discutée lorsqu'on aura obtenu des données suffisantes pour l'éclaircissement et la démonstration.

---

1) Cp. Bijschrift bij de door den Heer Neeb gezonden photo's van oudheden in het Djambische, Tijdschrift Ind. T. L. en Vk., XLV; Een fraaie variatie van het olifant-visch of makara ornament, Not. Bat. Gen. 1901; Beschrijving van de ruine in het gehucht Djago (desa Toempang, distr. Malang, res. Pasoeroehan); et les rapports trimestriels de la commission des Indes-Neerlandaises pour les enquêtes archéologiques dans Java et Madura, 4me trimestre de 1901, et 2me trimestre de 1902.

Dans cette transposition les artistes hindous ont produit des chefs-d'oeuvre supérieurs qui pour le moment ne peuvent être discutés puisqu'ils demandent une explication plus ample pour laquelle le temps manque à présent et aussi puisque le matériel à comparer c. à. d. des formes transitoires assez distinctes et parlant de soi, ne peut être donné en quantité suffisante.

Or pour donner en attendant un seul exemple des découvertes surprenantes qui nous attendent dans cet art, nous signalons ici, à titre d'épreuve, une certaine espèce de draperie ornementale ainsi que quelques unes de ses formes alliées.

Ce qu'on entend ici par draperie ornementale, c'est l'ornementation de plans en entier, dans une seule tonalité de couleur, avec une même figure ou unité. De cette manière on a, s'il est permis de l'exprimer ainsi, l'ornement-losange, l'ornement-disque, etc, etc. Ici on a choisi un ornement plus compliqué, qui peut être dit d'une plus haute importance pour cette raison qu'il se laisse réduire à son origine, la forme fondamentale pouvant être reconnue comme ni plus ni moins qu'une combinaison du *triçûla* (trident) avec le *cakra* (roue), enrichie et ornée d'un cul-de-lampe, d'ailes, de bandes ou de rubans, plus tard converties en fleurs, pétales, tendrons et trochets tombants ou frange.

Pour le reste les gravures qui accompagnent cette notice ne demandent que peu de mots d'explication.

En première instance on doit l'explication de cette draperie ornementale a M. J. Knebel, membre de la commission aux Indes-Neerlandaises pour les recherches archéologiques dans Java et Madura, qui a conjecturé que la combinaison ornementale du spécimen donné ici et emprunté au Candi Sewu, pourrait bien cacher ou contenir un *triçûla*. Il paraît qu'il ne s'est pas trompé. La variation de cet ornement nous rappelle aussitôt celle de Candi Prambanan, et celle-ci tout aussi bien fait souvenir les connaisseurs de l'ornementation de la bande supérieure d'Amarawati, comme reproduite ici en même temps. Comme nous venons de le dire, le motif paraît consister en un *triçûla* (trident) avec un *cakra* (roue), ailé, sur un cul-de-lampe et orné de rubans tombants.

Pour rendre la chose tout-à-fait claire nous donnons en premier lieu avec les exemples présentés ici des gravures de quelques exécutions de la combinaison du *triçûla* avec le *cakra* comme elle se trouve à Barhut (3e

siècle avant J. C.) et à Sanchi (1er siècle après J. C.). Ensuite vient la forme transitoire d'Amarawati (3e siècle après J. C.), qui montre très nettement les deux parties principales en même temps qu'elle laisse voir la multiplication du même motif, de l'unité. Puis vient le spécimen de la draperie ornementale, comme elle se trouve dans la chambre principale du temple principal de Prambanan (9e siècle après J. C.), où par conséquent elle est employée comme ornement intérieur; ensuite celle de Candi Sewu (9e siècle après J. C.), où elle sert d'ornement pour les plans à l'extérieur du temple principal, et après une réproduction d'une partie d'un plan ornementé de la même manière, se trouvant à l'extérieur du porche des ruines septentrionales à Plaosan (9e siècle après J. C.).

La draperie ornementale comme représentée ici a été obtenue en mettant les combinaisons élaborées et décomposées linéairement non seulement côte à côte, mais aussi l'une au dessus de l'autre; en les faisant se surpasser d'une demi-hauteur à tour de rôle; en faisant entrer l'une dans l'autre, et en faisant les bandes d'une unité fonctionner en même temps comme les denticules de l'autre, ou bien en faisant les denticules prendre la place des bandes de la première unité.

En leur ensemble ces trois variétés de la draperie ornementale en question mentionnées cidessus, montrent nettement ce que les lignes principales sont devenues par la transposition linéaire. Le seul fait que ces lignes se rencontrent dans une forme assez constante nous apprend que le nouveau motif (car c'est ainsi qu'on pourvait le nommer) est devenu fixe en soi et par conséquent ce ne serait pas étrange, s'il s'était développé lui aussi à son tour, soit par aggrandissement et élargissement, soit par dimunition et transformation.

Quoique se trouvant ailleurs qu'à Java, au Cambodge, il faut que dans cette série, mention soit faite d'une draperie ornementale fort belle qui se trouve sur les ruines à Loley (S. E. d' Angkorvat), parce que dans les lignes fondamentales elle montre une ressemblance remarquable bien qu'apparremment son caractère soit quelque peu différent à cause d'un ornement de second ordre qui a été ajouté. Si l'on suppose que les parties horizontales et verticales de l'unité ont été amincies, les parties obliques au contraire se sont développées, si vraiment il y a quelque affinité entre ce que le susdit ornement nous laisse voir et les trois autres mentionnées déjà, alors cette affinité est déjà très

grande, comme tout le monde peut voir, même si apparremment le caractère diffère à cause des espaces plus grands entre les parties obliques de l'unité et bien que ceux-ci soient remplis de figures humaines dans une attitude dansante. Il ne serait point étrange qu'il y eût affinité. La pièce se trouve aux ruines à Loley. Parmi les monuments du Cambodge, comme on peut les connaître par les publications de M. Fournereau, ces ruines occupent une place très spéciale, puisque à la vue de ces ruines une affinité plus proche avec ce que Java nous offre saute aux yeux des connaisseurs aussi dans un autre respect. On sait par exemple qu'au Cambodge l'ornement makara ou éléphant-poisson est rare en soi. C'est l'ornement nâga ou tête de serpent qui y est en vogue, varié d'une combinaison des deux ornements, dans laquelle la nâga sort de la tête du makara, le dernier ayant alors pris des proportions très petites, cp. par exemple Eenige uiteenzettingen, Batavia 1902.

Aux ruines de Loley l'ornement makara se trouve être employé et cela dans la même pose qu'à Java, detourné de la bande ou courbe, ce qui en soi est de nouveau très particulier. Car aux Indes Anglaises les makaras, bien que ne manquant pas dans cette pose détournée, se trouvent de toute ancienneté réprésentés dans une attitude toute différente, c.-à-d. avec le bec dirigé du coté de la bande, la prenant et y mordant, de manière que si l'on considère la courbe avec son ornementation (la tête de lion et les deux makaras) comme une seule unité, les queues des deux éléphant-poissons étants les deux extrêmes des jambes de la courbe. On voit distinctement que les pieds de la courbe ne peuvent en aucune sorte faire partie du corps de ces poissons. Cette particularité du monument de Loley est caractéristique à un haut degré, raison de plus donc pour admettre ici aussi la variété de Loley, l'affinité supposée de la susdite draperie ornementale avec celle de Java étant très plausible.

Comme formes alliées de l'ornement *triçûla-cakra* on peut considerer les deux variations, javanaises de nouveau, qui ont été empruntées au Candi Mĕndut (soubassement, 9e siècle ap. J. C.) et au même temple de Plaosan (mais cette fois-ci du soubassement, 9e siècle ap. J. C.). La première est beaucoup plus simple, la dernière plus compliquée, et peut-être il n'est pas tout-à-fait en règle de les mettre à côté des autres spécimens, mais comme on voit, il n'y avait question que d'affinité.

Un troisiéme exemple de la dernière espèce, se trouvant des deux

côtés de la partie supérieure des troisièmes portes du Bara Budur, par conséquent dans la seconde galerie, ne pouvait être reproduit ici, une gravure suffisamment exacte et juste n'existant pas. Cette variété du Bara Budur on la trouve aussi contre la façade intérieure des mêmes portes, et du reste la voitûre de la Princesse Mâyâ, dans la première galerie, en est ornée, voir le tableau No. 53 de M. Leemans; Pleyte, Die Buddhalegende in den Skulpturen des Tempels von Bara Budur, 1902, pag. 43; von Saher, De beeldende kunsten in Nederlandsch-Oost-Indië, 1900, Pl. XVI; et le photo No. 23 (Bara Budur) de M. van Kinsbergen, surtout le dernier.

Dans les derniers temps il a été question maintes fois de la symbolique dans l'art indien. On voit que, lorsqu'on y regarde de près, elle existe réellement et s'offre à la vue. Mais pour cela il faut qu'une étude approfondie soit faite de ce qui se présente aux yeux, le long d'une ligne historique. C'est alors que se révèle ce que les pièces ornementales et leurs parties composantes signifient, c.à.d. signifiaient à l'origine et ce qui en était la forme originale; et c'est celle-ci seulement qui peut donner du jour, où l'on cherche une explication. Mais bien qu'elles soient symboliques, ces draperies décoratives, symboliques d'après leur origine et leur nature, c'est une autre question, si elles le sont encore, lorsqu'elles sont pratiquées de la manière comme on les trouve par exemple aux Candis auxquels les réproductions ont été empruntées. Un symbole reste-t-il symbole, lorsqu'il n'est plus compris? Dans l'opinion de l'auteur de cet écrit on devra répondre à cette question à l'affirmative, même si ce ne sont que les initiés qui soient capables de reconnaître distinctement le symbole comme tel. C'est une autre question où et quand, même pour les initiés, la capacité de reconnaître le symbole existe encore ou a pris fin. Et encore peut-on se demander, si, où la décomposition s'est produite à un tel degré comme c'est le cas dans la draperie ornementale *triçûla-cakra*, les initiés étaient encore à même de sentir et de comprendre le symbole au moment où l'ornement était pratiqué dans ces formes et si la simple manière d'imiter, de copier, de contre-faire n'a pas donné lieu à la composition linéaire, une imitation guidée par le besoin de satisfaire à la demande après certains modèles et motifs connus, mais incompris. Est-il possible, on peut se demander, qu'on comprenait encore la signification symbolique supposée d'un ornement, là où la décomposition et la transformation,

la défiguration même de cet ornement comme nous l'avons dans certains cas, allait si loin, comme elles sont allées? Selon moi, cette question demande une reponse négative sans aucune réserve, et de cette manière on se sera placé sur le point-de-vue où il faut se placer, car maintenant on peut constater que l'art hindou est en effet très symbolique, mais que cette symbolique est surannée en plusieurs respects sans être tout-à-fait morte pour cela; qu'à côté de ce qui était originel, elle a cherché à s'exprimer de nouveau sur d'autres points et dans autres directions, ce qu'elle fait encore maintenant de sa manière à elle, mais qu'une masse considérable de ce qu'on voudrait faire passer comme symbolique, étant déjà ornement mort au moment où l'on le trouve appliqué aux monuments, n'en est pas moins beau, non moins intéressant, non moins instructif même, pourvu qu'on le considère, d'une part sous la lumière de la comparaison historique qui peut nous découvrir l'origine, la forme et la signification originales, d'autre part aidé par la comparaison indirecte qui peut mettre au jour l'affinité des variations et des transfigurations.

Les dessins comme reproduits ici, ont été empruntés à ou copiés de

1°. A. Cunningham, the Stûpa of Bharhut, a Buddhist monument ornamented with numerous sculptures illustrative of Buddhist legend and history in the third century B. C., London 1879, Plate VII;

2°. J. Fergusson, Tree and serpent worship in the first and fourth centuries after Christ from the sculptures of the Buddhist topes at Sanchi and Amaravati, London 1873, Plate X;

3°. J. Burgess, The Buddhist stupas of Amaravati and Jaggayyapeta in the Krishna district Madras presidency surveyed in 1882, London 1887 (Arch. Survey Imp. series VI), Plate XLVII et XLVIII;

4°. Photographie par Monsieur K. Cephas de la chambre intérieure du temple principal de Prambanan.

5°. Photographie par M. van Kinsbergen, No. 200 (fragments C. Sewu);

6°. Photographie par M. H. L. Leydie Melville, prise à Plaosan, du temps de ses travaux pour la commission de l'exposition de Paris en 1900;

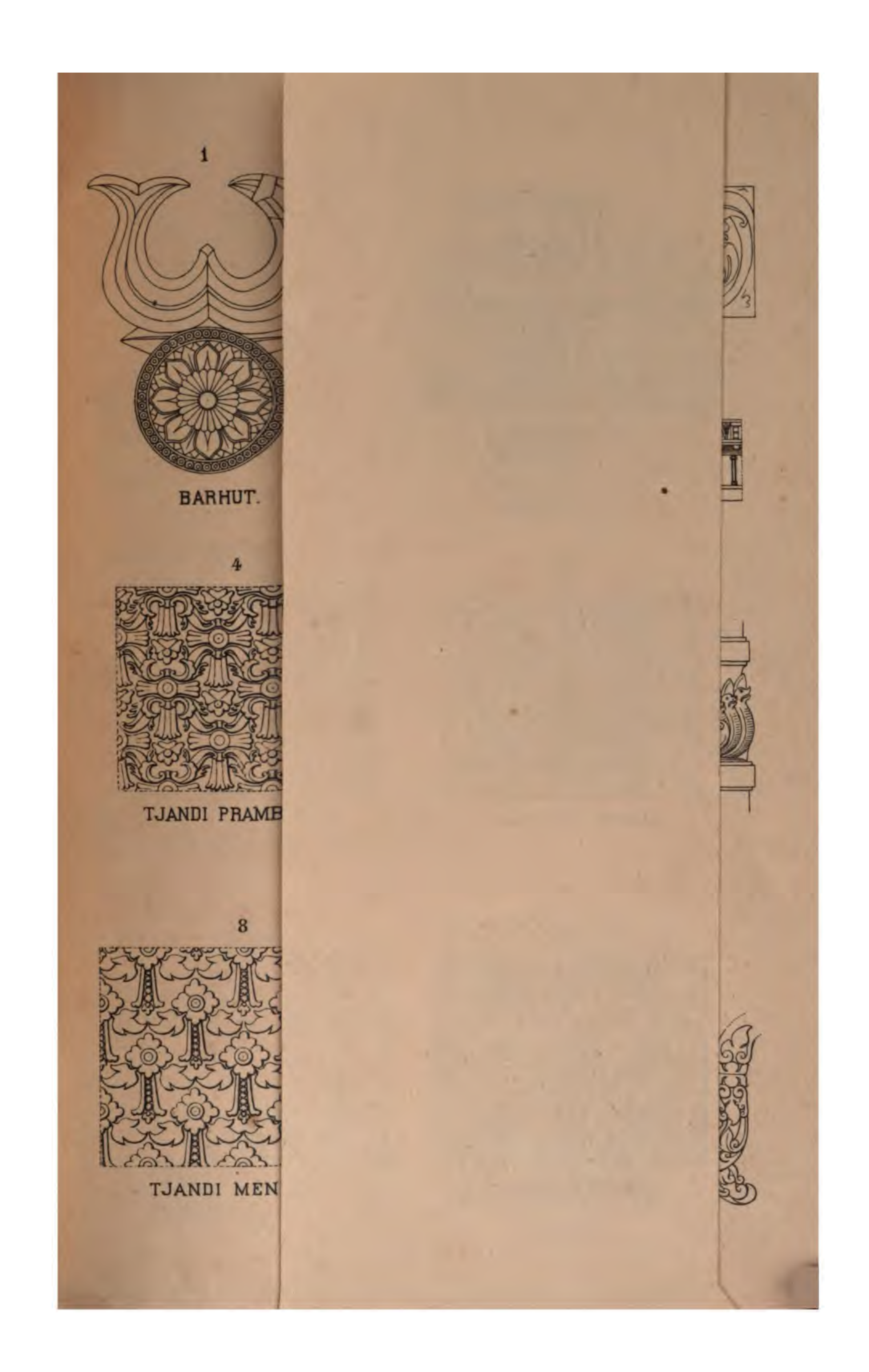
7°. L. Fournereau, Les Ruines Khmères, Paris 1890, Pl. 54 et 51, cp. aussi ibidem Pl. 46, 47, 52, 53, 64, 67, 68 et 69, et du même auteur, Les ruines d'Angkor, Paris 1890, Pl. 96—100;

8°. Photographie de détail du soubassement du Candi Mĕndut, prise par M. C. den Hamer; et

9°. Photographie, comme sub 6°.

Le cachet particulier de l'original comme oeuvre de sculpture s'est involontairement perdu par la reproduction en dessin linéaire. De même il n'était pas désirable d'admettre dans la nouvelle réproduction les variations infiniment petites que les unités des pièces nous montrent dans les photographies. Inutile d'excuser à cet egard les dessinateurs qui ont fait les réproductions; pour éviter tout mal-entendu il suffit d'avoir signalé ici ce qui en est.

Outre la planche principale pour démontrer l'evolution de l'ornament *triçûla-cakra*, on trouve ci-joint quelques autres réproductions, qui élucident l'étude intitulée Een fraaie variatie van het olifantvisch- of makara-ornament, mentionnée ci-dessus. Les deux planches qui font voir le rapport qui existe entre les deux objects extrêmes, le makara de Bharhut et celui d' Ungaran, ne pouvaient être données au moment que l'étude était écrite et imprimée. L'occasion offerte par la publication de la nouvelle mémoire, permet de les publier dans un entourage tout-à-fait convenant. Les figures s'expliquent de première vue. Les indications au dessous des figures indiquent les provenances, seulement il faut y ajouter pour les trois morceaux non signalés, qu'on les trouve respectivement à Yogyakarta (au Musée), à Candi Plaosan, et à Weltevreden (au Musée). La figure à gauche nous donne le makara avec le roi des serpents, et la trompe transformée en tête de lion, celui en bas, la pièce d'Ungaran, nous présente le makara tout-à-fait delinéé, mais enrichi avec la figure de la reine des serpents, en forme ravissante, le troisième makara, c. à. d. celui à droite, a la trompe devenue pur ornament.


1
BARHUT.
4
TJANDI PRAMB
8
TJANDI MEN
3

pa

inv
n'é
tio
tog
rép
qu

tri
l'é
me
en
ne
ca
da
vu
me
re
(a
se
d'I
la
c.



BHARHUT.

AIWALLI.

AMARAWATI.

UDAYAGIRI.

AMARAWATI.

AMARAWATI.

SUKHODAYA (SIAM).

AMARAWATI.

JOGESWARI CAVE SALSETTE.

BARABUDUR.

THAMMANAN (KAMBODJA).



CONTES JAVANAIS

PAR M. LE DOCTEUR

G. A. J. HAZEU.

Dans ces dernières années on s'est occupé plus qu'auparavant des contes, des légendes et des fables en circulation parmi les différentes nations de notre archipel. Non seulement qu'on a vulgarisé par l'impression des collections assez volumineuses de contes indigènes, mais aussi d'autre part on a déjà commencé à trier, à arranger et à comparer le matériel existant. C'est par là qu'il s'est déjà montré qu'un certain nombre de ces contes et fables aussi bien qu'un nombre de mythes et de légendes sont la possession commune d'une partie considérable des populations de notre archipel, du moins qu'ils se trouvent dans beaucoup de pays, souvent très éloignés l'un de l'autre, de nos dominions. Même hors de notre archipel, à l'est en Melanésie, mais surtout à l'ouest parmi les Tjames, les Cambodgiens et les Annamites, on en a retrouvé quelques uns. La question: où placer l'origine, le pays natal de ces contes si largement répandus, ne pouvait manquer de se présenter, mais jusqu'ici on n'a pu réussir à y donner une réponse définitive. En effet, il semble qu'on peut admettre l'existence d'un répertoire de récits spécifiquement malais-polynésiens ou indonésiens qui, à l'origine, était un bien de famille, propre à toute la race. Mais comme d'autre part c'est un fait constaté qu'à différentes époques des marchands indiens et des colons de différentes nationalités ont importé avec leurs articles de commerce de la nourriture intellectuelle en même temps, y compris une partie considérable de leurs récits et de leurs produits littéraires, tandis que les relations fréquentes entre les différentes nations de l'archipel n'excluent pas la possibilité d'emprunts faits, ce qui en quelques cas a déjà été constaté, il nous faut une recherche comparée de grande étendue, basée sur des données abondantes et authentiques—plus qu'on en a pu collectionner jusqu'ici—avant qu'il nous soit

possible de déterminer avec exactitude la quantité et la valeur de ce bien de famille original.

Pour le moment ce ne sont réellement que les récits de cerfs-nains et quelques autres fables d'animaux (entre autres celles sur „le singe et la tortue") sur la filiation desquels on a des renseignements plus ou moins définitifs, grâce surtout aux études du Dr. Brandes. (1)

Pour ce qui concerne l'existence d'autres récits que ceux mentionnés ci-dessus, des communications importantes nous ont été faites par le Dr. Adriani dans son „Étude sur la littérature des Toradja" (2); ici l'auteur nous donne le résumé d'un grand nombre de récits en circulation parmi ce tribu du Célèbes-Central. Ces récits il les a divisé systématiquement en groupes d'après leur matière—ce qui en rend le coup d'oeil très facile—en même temps que pour chaque groupe il signale les parallèles remarqués chez d'autres peuples.

C'est un fait qui appelle l'attention que dans cet aperçu comparé, du reste si complet, mention n'est faite à peu près nulle part de contes javanais.

En effet, nous avons à constater ce fait, étrange pour celui qui y regarde à la surface, que beaucoup plus nous est connu du répertoire de récits des Bataks, des Dayaks, des Atchinois, des habitants du Célèbes et de Halmaheira que de celui des Javanais. Du reste notre connaissance de Java et de ses habitants, au point-de-vue de l'ethnographie et surtout du folklore, est, quantitativement aussi bien que qualitativement, moindre que celle que nous possédons sur l'Atchin, sur le Célèbes, etc. Ce n'est pas ici le lieu propre à discuter les causes de ce phénomène; je me borne à signaler 1°. que Java a été déjà décrit beaucoup plus tôt que les susdits pays, dans un temps où l'ethnographe ne pouvait pas encore se préparer pour sa tâche par des études méthodiques, et 2°. que Java, plus qu'aucun autre pays de notre archipel, a subi des influences étrangères à cause de quoi tous les phénomènes, surtout ceux de la vie intellectuelle, se présentent ici dans un état plus compliqué qu'ailleurs et de cette manière rebutent l'explorateur.

(1) Tijdschrift Bat. Gen. Tomes 37 et 43.

(2) Tijdschr. Bat. Gen. Tome XL livr. 4. Cette étude sera citeé plus loins: Adriani, Etude. Cp. aussi Verhaal van Sese nTaola du même auteur (Verhandelingen Bat. Gen. Vol. LV 1me partie).

Pour ce qui regarde plus particulièrement le sujet en question, c.-à-d. le répertoire de récits, il ne faudra pas perdre de vue le fait que la masse énorme de la litterâture écrite a causé la négligence ou le mépris de la littérature non-écrite à laquelle ces récits appartiennent presque exclusivement, tandis que les Javanais eux-mêmes ne considèrent pas les récits en question comme faisant partie des „belles lettres" (même s'ils ont été notés une fois par hasard), et pour celà les traitent avec mépris au point de vue littéraire.

Néanmoins un grand nombre de contes, de fables et de légendes de toutes sortes sont en circulation parmi les Javanais, mais, comme nous venons de le dire, ils ont été transmis d'âge en âge presque exclusivement par la tradition orale (1). A Soerakarta et à Jogjakarta j'ai pu réussir à recueillir un nombre de contes javanais, soit en les notant de la bouche des conteurs mêmes, soit par l'intermédiaire de personnes compétentes.

De cette collection j'en ai choisi quelques uns ou plutôt quelques groupes dans le dessein de les publier ici; mon choix se bornant surtout à ces récits, qui offrent des points de comparaison avec d'autres, trouvés ailleurs, ou qui semblent particulièrement importants pour l'île de Java même.

Les récits de cerfs-nains ainsi que toutes les fables d'animaux ne sont pas discutés ici (2).

Pour entrer en matière quelques mots sur les contes javanais en général.

Parmi les Javanais instruits et civilisés les dongengs—c'est là le nom par lequel les contes et les récits du genre en question sont indiqués sur toute l'étendue de Java — ne jouissent plus d'une si haute considération que parmi beaucoup d'autres peuples de notre archipel: la plupart d'entre eux parlent de leurs dongengs avec à peu près la même condescendance bienveillante (bienveillante à cause des doux souvenirs de jeunesse) que nous autres avons en parlant des contes de la Mère l'Oie de notre enfance. Dans les villes on s'en sert principalement pour faire endormir les enfants, bien que même les adultes ne dédaignent pas de

1) Où ils ont été notés, cela s'est fait sous l'influence des Européens.

2) Outre ma propre collection j'avais à ma disposition un recueil de dongengs que Mr. Kiliaan m'a cédé, ainsi que quelques autres dans la possession du Dr. Brandes.

se laisser endormir en écoutant raconter une vieille femme, surtout si celle-ci entend l'art du pidjet. 1) Ainsi je me rappelle avoir entendu dire d'une princesse maladive de Jogjakarta qu'elle avait à son service une vieille femme, dont la seule occupation était de lui raccourcir les longues nuits blanches, qu'elle passait, en lui racontant des dongengs, ce que la vieille savait faire à merveille. Parmi les basses classes, spécialement dans la „desa", les dongengs sont beaucoup plus en honneur: c'est là que le soir après que le labeur des champs a pris fin un grand cercle s'assemble autour du kaki (vieux) ou de la nenek (vieille) qui sait bien raconter: et ce ne sont pas seulement les enfants qui écoutent avec avidité. La „toekang dongeng" (diseuse de dongengs) qui est „riche en dongengs" (soegih dongeng) et a la „voix suave" (swara aroem) est invitée partout aux environs pour venir „andongeng", en retour de quoi elle obtient son „manger et boire gratis". Le jour les dongengs ne se racontent jamais, car une superstition sans doute très ancienne le défend expressément, et jamais on n'enfreint cette défense.

Le langage dans lequel les dongengs se récitent diffère peu en général du parler de tous les jours, du moins approche celui-ci beaucoup plus que les vers (tembang) dans lesquels la littérature écrite est composée principalement. Mais la forme, la manière d'expression, le style de la narration sont typiques et à peu près constants. Chacun fait de son mieux pour se tenir à la forme, et dans quelques épisodes aux mots mêmes, dans lesquels le récit lui a été fait dans sa jeunesse. Celui qui ne peut ou ne veut pas se conformer à cette règle, n'achèvera jamais une réputation comme „toekang dongeng". La circonstance que de cette manière le conteur est lié à la forme, contribue en même temps à ce que le récit, en tant que matière, est transmis assez intact et par cela moins sujet à des changements qu'on ne le croirait: malgré les additions, les élargissements et les abbréviations inévitables de la tradition orale, le fond du récit reste généralement intact.

La note la plus caractéristique de ces récits, c'est la présentation

---

1) C.à.d. massage. Le Javanais aime à se faire pidjetter, aussi bien lorsqu'il est fatigué que quand il se sent malade. Le pidjet est une profession, au moyen de laquelle plusieurs vielles femmes—et aussi quelques hommes—gagnent leur vie.

dramatique. La vraie toekang dongeng donne une série de tableaux. Pour les 9/10 son récit consiste en dialogues entre les personnages du conte, avec la seule insertion de temps à autre d'une remarque de la diseuse elle-même, si cela se trouve être indispensable pour le bon entendement du conte. Une bonne diseuse de dongeng n'a pas besoin de dire à tout moment: C'est A qui parle, B répond, etc.; elle entend l'art de prêter à chaque de ses *dramatis personae* sa propre voix, sa propre manière de parler, sachant en outre exprimer par des modulations de la parole leurs émotions variées. Quelquefois dans les passages touchants, lorsque le héros ou l'héroïne du récit est plongé dans la douleur ou tourmenté par le désir d'amour, elle exprime leurs sentiments en quelques strophes de poésie doucement fredonnées.

De ce qui précède, il s'ensuit que pour bien comprendre un dongeng, et en avoir la jouissance entière, la *viva vox*, la voix de la diseuse est proprement dit l'essentiel, si bien qu'une voix souple et mélodieuse est pour elle la *conditio sine qua non.* Il faut *entendre* les dongengs; dans la lecture ils perdraient beaucoup de leur charme, en outre qu' ils seraient difficiles à comprendre justement à cause de la présentation dramatique. Comme illustration je veux citer ici un petit épisode d'un dongeng comme je l'ai entendu réciter par une toekang dongeng renommée. Il y est raconté comment la mère de Kloentoeng Waloeh, un jeune homme contrefait qui n'a ni pieds ni mains, va demander pour son fils la main d'une demoiselle distinguée, fille d'un boepati (régent). Je traduis littéralement du javanais:

„Maman, je veux me marier". „„Et qui veux-tu marier, mon fils; toi, qui n'as ni mains ni pieds, personne ne voudra de toi"" „Allez et essayez tout de même". „„Où est-ce que tu veux que j'essaie?"" „Chez le régent qui demeure là-bas vers le sud. S'il le permet, je demande la permission de marier sa fille, raden adjeng Sarpiyah"— La mère se rend en chemin. — „Avec votre permission, Madame!" 1). „„Hé, dame Sembega, que désirez-vous?"" „Oh, je viens seulement vous voir un petit moment; c'est que j'ai été envoyée ici

1) Salutation ordinaire à peu près: „Bonjour, madame, comment vous portez-vous?"

par mon fils qui est désireux de prendre soin de votre fille 1), raden adjeng Sarpiyah. Si elle n'est pas encore placée 2), (alors) je veux la demander en mariage pour lui." „„Hum, il me faut d'abord en parler avec son père. Eh, l'époux !"" „Qu'y a-t-il?" „„Regarde, voici dame Sembega; elle vient demander ta fille en mariage."" „„Laquelle de mes filles?"" „Sarpiyah". „Eh bien, demande Sarpiyah si elle veut"." „Sarpiyah!" „„Qu'y a-t-il?" „„Dame Sembega te demande comme brue, veux-tu?" " „Est-ce qu'elle me désire comme brue, maman? A qui est ce qu'elle veut me marier donc?" „„A Kloentoeng Waloeh. Si tu veux, dis seulement oui, si tu ne veux pas, dis non." " „Qu'est ce que je ferais d'un mari contrefait et infirme qui n'a ni mains ni pieds?" „Oh, s'il en est ainsi, appelle seulement ta soeur cadette" etc. Ce spécimen caractérise suffisamment le style de la narration. Il faut pourtant que j'ajoute à ceci l'observation que — à ce qu'en disent les vieux parmi les Javanais — l'art de raconter est en décadence, c. à. d. que le nombre de personnes qui savent encore raconter de la manière traditionelle diminue de plus en plus. Modernisation tout comme chez nous!

La conclusion du conte, qui finit toujours „bien" pour le personnage principal, est généralement formée par la description de quelque fête, le plus souvent une noce, à l'occasion de laquelle on mange et boit beaucoup, tandis que quelques toekangs dongeng s'y prennent de manière qu'une des dernières paroles de leur récit est le mot *katjoe* (mouchoir). Comme ça la diseuse fait entendre à son audience par une allusion que le récit est fini: *katjoe* évoquant chez les auditeurs javanais l'ideé de *tjoetĕl*, ce qui veut dire „fin, conclusion." De cette manière le mot *katjoe* fait fonction de *Stichwort*. L'usage nous rappelle à la mémoire le hollandais:

En toen kwam er een olifant met een lange snuit,
En die blies het heele vertelseltje uit.

Le nombre de dongengs est énorme; mais ils se laissent facilement diviser en groupes distincts de telle manière que les contes réunis en un groupe, quoi que différents entre eux quant aux détails, se ressemblent et se rattachent

---

1) Euphémisme pour „épouser".

2) Euphémisme pour „fiancée."

quant à l'essentiel et la quintessence, étant pour ainsi dire tous des variations sur un seul et même thème. C'est un fait caractéristique qu'un nombre limité de thèmes, utilisés à plusieurs reprises et de différentes manières, ont servi à la production d'une grande quantité de contes. Or pour le folklore comparé ces thèmes qui se répètent à tout moment seront en général plus importants, comme plus anciens et plus originaux, que les détails, qui semblent être plus récents et plus locaux, bien que néanmoins les derniers aussi laissent découvrir des traits fixes.

Un groupe affecté au plus haut point et peut- être aussi le mieux connu est formé par ces contes dans lesquels raden poetra ing Djenggala, (le prince de Djenggala), ayant quelquefois nom raden Kasatriyan, joue le rôle principal.

Le thème des dongengs, appartenant à ce groupe, est en général comme ce qui suit: Étant à la chasse Raden poetra, prince de Djenggala, rencontre une belle demoiselle, fille propre ou adopteé d'une pauvre veuve; il se prend d'amour pour elle et l'emmène dans son palais, où il en fait sa concubine ou seconde épouse, lui donnant le nom de Limaran. Or, peu de temps après, voilà que la belle fille excite la jalousie de la première épouse de raden poetra, qui presque toujours s'appelle Sarag, princesse de naissance, mais laide et mauvaise de caractère (son nom est caractéristique, car „sarag" n'est autre que le nom d'un insecte piquant et vénimeux). Au moyen de toutes sortes de ruses, entre autres en l'accusant d'infidélité, Sarag fait de son mieux pour mettre sa belle rivale hors d'état de lui etre nuisible, ou de se défaire d'elle. Apparemment elle a du succès, au moins pour quelque temps. Mais l'innocente Limaran jouit de la protection des dieux, et après avoir vécu quelques années dans la misère et dans l'obscurité de l'oubli, elle est rétablie dans tous ses honneurs, souvent par l'intervention d'un fils né sur ces entrefaites qui a été renseigné sur son origine princière par une inspiration divine, et bientôt elle brille de tout l'éclat de son innocence et de sa beauté. La vertu est récompensée et le vice puni, la méchante Sarag est tuée et Limaran, l'immaculée victime, élevée au rang de première épouse.

Dans quelques- uns de ces récits c'est une autre figure qui remplit le rôle méchant au lieu de Sarag: par exemple, le „géant vert" (boeta idjo), l'anthropophage comme il apparaît dans tant de dongengs javanais, ou bien

sa mère adoptive qui la maltraite, ou son beau-père qui la tue (1); ou encore ce sont des rois géants (kâla) qui par exemple essaient d'arracher Limaran au prince. Quelquefois le susdit récit est précédé d'une espèce d'introduction, qui nous apprend que Limaran est en réalité une widadari (nymphe céleste) chassée du ciel, arrivée sur la terre d'une manière surnaturelle (par exemple incarnée dans le fruit du madja ou dans un keyong), et trouvée par une pauvre veuve qui se charge de son éducation. Il se peut très bien qu'à l'origine cette introduction forme une partie essentielle de tous ces contes.

La catégorie de récits que nous venons de décrire est de haute importance au point devue du folklore: nombre d'usages et de conceptions javanais sans doute très anciens y sont mentionnés. Cependant il ne me paraît pas probable que le thème soit exclusivement et originalement javanais. Or, avant qu'on puisse rechercher l'origine de ces récits, il faut d'abord déterminer leur relation avec les récits dits „Pandji", qui appartiennent à la littérature écrite, enquête qui probablement ne se trouvera pas être des plus faciles. Jusqu'ici je n'ai pu réussir a démontrer ailleurs avec un degré de certitude suffisant des parallèles de ces récits remarquables.

Très répandue, au contraire, est une autre catégorie de récits dans lesquels le rôle principal est rempli par un garçon paraissant contrefait et infirme dès sa naissance, mais qui plus tard, ayant marié une princesse, rejette sa figure laide qui ne paraît être qu'une enveloppe et se révèle aux yeux en adolescent beau comme le jour et à la mine aristocratique. A sa naissance le héros a la figure d'un brochet (de là son nom

1) Après quoi elle revit plus tard d'une manière surnaturelle: comme par exemple dans le dongeng Rara ri djeroek onde-onde, où la jeune fille est décapitée par son prétendu père et enterrée au bois. Sur sa tombe il pousse un tjemara (arbre), dont les feuilles doucement agitées par le vent font entendre une mélodie suave comme la musique du „gamelan". Attiré par cette musique raden poetra se rend dans ces lieux, fait arracher l'arbre et trouve ainsi la jeune fille dans toute sa beauté. Le conte se rapproche étroitement du récit toradja no. 31 (Adriani, étude p. 371), entre autres en ce qu'elle est tuée pour la seule raison qu'elle n'est pas un garçon comme le père l'avait espéré, sa mère ayant en vain cherché à la cacher.

Djaka Deleg), ou d'un iguane (Djaka Selira), ou d'un lézard (Kadal kentjana) ou bien d'une bouilloire de riz (Djaka kendil) (1) ou bien d'une calebasse (Kloentoeng waloeh), mais tout cela importe peu aux lignes principales du récit, dont le canevas est comme suit:

Une pauvre veuve a un fils — maintes fois obtenu d'une manière surnaturelle au moyen de prières, de vigiles et de jeûnes — qui est contrefait et ressemble à une bouilloire de riz ou à un lézard ou à une calebasse etc (2). Mais bientôt le garçon se montre un enfant extraordinaire et le plus souvent il est protégé d'une manière évidente par quelque divinité ou par les nymphes célestes (widadari), les dernières étant alors représentées comme ses soeurs cadettes. Ayant atteint l'âge viril, il ordonne à sa mère d'aller demander pour lui la main d'une des filles de quelque grand seigneur, régent ou prince (par exemple le roi de Mesir, c. à. d. l'Egypte). Ce seigneur a trois filles ou bien quelquefois sept. Lorsque à tour de rôle leur père leur communique la demande en mariage, les aînées refusent toutes résolument d'épouser un jeune homme si contrefait; la plus jeune au contraire consent à la proposition. Le père se complaisant nullement au mariage en son for intérieur, pose la condition que le jeune homme en venant pour emmener sa fiancée, apporte un nombre d'objets qu'il est aussi bien qu'impossible d'obtenir pour aucun mortel, de manière que la demande équivaut à un refus. C'est ainsi que dans le dongeng Kloentoeng Waloeh le père exige: trois puits pleins de riz, une étoile au milieu de la cour, le soleil accroché dans le pagger (enclos de la maison), la lune au dessus du mur bas derrière la maison, des bananes à feuilles de „tjinde" en guise de décoration dans le *hall* des fêtes (taroeb); ensuite comme monture pour la mariée une vache à sabots d'argent, ayant des yeux en diamant, le dos en or, la queue en rubis et menée à une corde de soie à fleurs, le tout devant être livré un seul et même jour. Quelque absurde que soit la demande, le jeune homme désireux de se marier, sait y satisfaire, c'est à dire avec

(1) Le dongeng Djaka Kendil a été déjà publié par M. Poensen, Ontjen-Ontjen, Tome III, Batavia, Landsdrukkerij.

(2) La difformité se trouve être la conséquence d'une parole imprudente de la mére. La femme stérile avait dit par exemple: Même si je mettais au monde un enfant comme un iguane, je serais encore reconnaissante.

l'assistance de la divinité protectrice ou des nymphes célestes. Immédiatement après, le mariage se conclut. Peu de jours après un tournoi a lieu, où parmi les autres apparaît un adolescent inconnu d'une rare beauté, qui se trouve être le jeune marié ayant mis de côté son enveloppe désagréable à voir et se montrant dans sa vraie forme. Par une ruse sa jeune épouse sait s'emparer de l'enveloppe détestée qu'elle détruit ou qu'elle cache, à cause de quoi son mari ne peut plus se déguiser et elle n'a plus besoin d'avoir honte de lui. Les princesses plus âgées, ses soeurs, qui ont refusé le jeune homme contrefait, s'en répentent lorsqu'elles ont été témoins de la métamorphose. Le beau prince parvient à la distinction, devenant boepati, pangeran ou prince.

C'est le Dr. Adriani, Etude p. 370, qui nous a déjà montré que c'est là un thème très fréquent dans les contes de quelques tribus du Célèbes Central, spécialement des habitants de Sigi, tandis qu'on le retrouve aussi parmi les Galélaréens, les Sangiréens, les habitants du Minahassa et les Bataks. A ceci on peut ajouter qu'un pareil récit est connu parmi les Madurois sous le nom de Tjareta Brakaj (ed. Vreede, Leijde 1887) et se rencontre même chez les Tjames. Le conte „Noix de Coco", publié par M. A. Landes („Contes Tjames", Excursions et Reconnaissances XIII 1887 p. 53 sqq.) est évidemment un parallèle des récits décrits ci-dessus, une variation sur le même thème, malgré beaucoup de points de différence et surtout d'additions nombreuses. Là aussi le héros est un garçon contrefait „rond comme une noix de coco", sans mains ni pieds, lui aussi se marie avec la fille cadette d'un prince. Lui aussi se révèle en beau jeune homme, aussitôt qu' il s'est dépouillé de son enveloppe. Et de même les princesses plus âgées en sont jalouses. Seulement ce qui est raconté après p. 65 je n'ai pu retrouver dans les contes javanais.

Le thème décrit ici est un des plus répandus. Il semble être la possession commune des peuples malayo-polynésiens, du moins, de ceux de la section occidentale. 1)

A la rubrique de contes mentionnés ci-dessus semblent se rattacher

---

1) Le Dr. Brandes y a déjà fixé l'attention dans une des thèses suivant sa dissertation: „Bijdrage tot de vergelijkende klankleer der westersche afdeeling van de Maleisch-Polynesische taalfamilie."

plus ou moins les récits dans lesquels le rôle principal est rempli par un garçon, fils d'une pauvre veuve, qui prêtant l'oreille à quelque indication mystérieuse (par exemple un buffle qu'il mène paître lui adresse tout à coup la parole d'une voix humaine) quitte la maison paternelle et dans ses courses vagabondes trouve l'occasion de sauver plusieurs animaux de la mort qui les ménace, après quoi ceux-ci, en réalité des hommes avec le pouvoir de se changer à volonté en un animal quelconque de leur choix, assistent de tout leur pouvoir leur sauveur dans ses efforts pour gagner la main d'une princesse, en quoi il réussit, grâce à leur assistance loyale. Ces animaux sont principalement le singe, le papillon et le „kidang." Ce thème se rencontre dans les dongengs Djaka Meskin, Djaka Bentjeng et Tapak-iman.

De tout autre nature est le conte qu'on pourrait intituler:

„L'homme prédestiné à rester pauvre".

Un prince veut mettre à l'épreuve un goeroe qui est réputé être maître de la science occulte. Il lui ordonne de lui indiquer l'homme prédestiné à rester pauvre et ne pouvant être rendu riche d'aucune manière. Le goeroe indique comme tel un nommé Soera, marchand d'herbe de profession. Sur ce le prince fait tous ses efforts pour enrichir notre homme, efforts qui échouent chaque fois par un hazard quelconque. Entre autres il fait cacher en secret une grande somme d'argent en papier dans le creux du bambou porte-fardeaux de Soera, mais chemin faisant celui-ci s'éloigne un moment pour aller „faire une commission" à la rivière, et par mégarde son bambou est emporté par un autre. Il lui fait donner une semangka, à l'intérieur de laquelle se trouvent des diamants et de l'or; or voilà Soera qui vend son fruit quarante centimes. Puis le roi l'envoie avec une lettre à un de ses fonctionnaires à la campagne avec ordre à celui-ci de régaler richement le porteur et d'en faire son gendre. Cet effort échoue de nouveau, car Soera étant paresseux fait porter la lettre par un autre qui participe du bonheur réservé à celui-là. La fin est que le prince s'en dédit et se résigne au sort: évidemment le goeroe a le don prophétique.

Un parallèle de ce conte a été trouvé par moi parmi les Contes annamites publiés par M. Landes (Excursions et Reconnaissances X p. 57: L'homme aux trente sous).

Assez connus, quoique moins parmi les Javanais que parmi les Soundanais et d'autres peuples, sont les contes qui se groupent autour d'un personnage pour lequel le nom de Til Ulenspiegel est la meilleure appellation. C'était le Dr. Snouck Hurgronje (De Atjehers II p. 71 sqq.) qui a été le premier à appeler l'attention sur ces contes d'Ulenspiegel et à démontrer que ce type si familier des contes populaires de l'Europe est aussi très populaire dans notre archipel, tandis qu'en même temps il a résumé quelques contes d'Ulenspiegel atchinois et soundanais, notant en passant leur présence parmi les Malais ménangkabaux.

Dès lors on a publié de pareils récits de Madoera, 1) de Lombok 2) et du Célèbes Central, ceux-ci par le Dr. Adriani dans son „Étude", dans laquelle il a en outre indiqué des parallèles chez les Macassars et les Bataks. L'Ulenspiegel indonésien ne se montre pas toujours dans le même jour: on pourrait bien distinguer trois ou quatre types d'Ulenspiegel où pour ainsi dire les différents aspects de la personalité du héros ont été mis en relief. Tantôt il est le gars bête et gauche qui agit toujours autrement que ce n'était l'intention, qui comprend mal les recommendations de ses éducateurs ou de ses conseillers ou bien les poursuit trop littéralement encourant et causant par là de nombreux désagréments, des pertes ou même des désastres en grand nombre; tantôt on le voit se professer astrologue ou clairvoyant et maintenir longtemps une réputation usurpée, par son adresse admirable ou bien aidé par quelque hasard propice. Ailleurs — et c'est ici qu'il nous fait souvenir le plus de l'Ulenspiegel européen — on le rencontre comme le rusé compère qui à tout moment dupe ou trompe les gens moins fins de son entourage et sait se procurer son manger et boire de jour en jour par son habileté et sa prestesse. Tant soit peu différent nous le trouvons à Lombok: ici il ressemble plus à un „Reinaard de Vos" sous figure d'homme, cherchant en premier lieu à ridiculiser les représentants pédantesques de la science et de la religion officielles, et à exposer toute leur hyprocrisie et leur présomption.

L'Ulenspiegel bête et maladroit s'appelle,, Djaka Bodo" (le jeune homme bête) à Java, ou bien „Djoko Dolog" (Dolog se retrouve dans le madoerais

1) Le Dr. van Ronkel dans: Tijdschrift Bat. Gen. Tome 44 p. 61.

2) M. van Eerde ibid. Tome 45 p. 168.

„Kandhoeloek", — cp. l'article en question du Dr. van Ronkel), mais comme nous l'avons dit plus haut les contes de Djaka Bodo ne sont pas si généralement connus à Java que par exemple ceux de raden poetra, du moins dans les contrées où j'ai pu faire des recherches personelles. J'ai eu beaucoup de peine à receuillir des contes de Djaka Bodo, de sorte que je me suis vu forcé à faire un ensemble des fragments obtenus de différents côtés. Le résumé en est comme suit:

Introduction. Une pauvre veuve, demeurant solitairement au bord d'une forêt, a deux enfants, un fils et une fille. La veuve gagne sa vie en vendant du bois et des feuilles. Son fils est très stupide: toujours il comprend mal les ordres de sa mère, et lorsque plus tard il est grondé par elle, il rit tout doucement en soi, sans se soucier de sa colère. C'est pour cette raison que sa mère l'a nommé Djaka Bodo.

1. Un jour, ayant été envoyé au bois par sa mère pour chercher du bois et des feuilles, il aperçoit tout près d'une source un groupe d'hommes qui y font un repas sacrificatoire (njadran). Invité par eux à joindre le festin, mais craignant qu'ils n'aient l'intention de se moquer de lui, il refuse et court à la maison à toutes jambes. La veuve, apprenant son aventure, le gronde à cause de sa niaiserie qui l'a fait manquer un bon repas. Sur ce Djaka Bodo promet être moins timide la prochaine fois.

2. De nouveau Bodo va à la forêt pour aller chercher du bois. Arrivé là, il voit deux jeunes tigres qui se battent. Prenant les tigres pour des garçons, il marche sur eux et tâche de les séparer, mais pour toute peine il est récompensé de quelques égratignures et de quelques griffades qui le mettent en fuite tout en pleurs. Comprenant l'affaire, sa mère lui donne l'instruction: „Bodo, si dans la forèt tu vois deux créatures qui s'égratignent, ce sont des tigres."

3. Une troisième fois Bodo s'en va au bois où cette fois-ci justement deux jeunes gardeurs de buffles (botjah angon) se battent. Dans l'idée que ce sont les jeunes tigres qui l'avaient si rudement accommodé la veille — c'était l'instruction de sa mère qui donnait lieu à cette méprise — il veut se venger et tue les prétendus tigres avec son couteau à herbe (arit), emportant les cadavres.

Rentré à la maison il y trouve son oncle qui juste à propos est témoin

de sa niaiserie dangereuse. A la demande de sa mère, cet oncle l'emmène chez lui et s'efforce de lui apprendre quelque chose. Bodo néanmoins reste bête.

4. Un jour cet oncle, devenu très pauvre sur ces entrefaites, résout d'aller voler avec Bodo. Arrivé tous les deux à la maison d'un richard, l'oncle fait entrer Djaka Bodo avec l'instruction d'aller chercher de l'or. „De quoi cela a-t-il l'air, l'or?" demande B. „Sa couleur est d'un rouge jaunâtre et ça reluit dans l'obscurité", est la réponse. Se rappelant cette description, il prend le feu couvant pour de l'or. Lorsqu'il le touche, il se brûle les mains et criant à tue-tête, il se précipite hors de la maison. Maintenant c'est l'oncle lui-même qui entrera dans la maison et Bodo qui fera sentinelle dehors. Or, à tout moment il donne des fausses alertes (entre autres il grimpe sur un arbre tjĕrmé, le secoue de manière qu' il en tombe des fruits, après quoi il commence à crier à haute voix croyant que c'est le propriétaire de la maison qui le jette avec des pierres etc). Là-dessus il se fait jour, sans qu'ils aient réussi à voler quelque chose.

Une autre fois ils s'en vont dans l'intention d'aller voler un „hadji". L'oncle recommande à Bodo de ne prendre que les articles qui sont légers et faciles à emporter. Bodo entre, trouve un costume de hadji complet (turban, djoebah, etc), le met et sort de la maison vêtu de cette manière. L'oncle, croyant dans l'obscurité que c'est l'habitant de la maison qui s'avance sur lui, prend la fuite en toute hâte poursuivi par le prétendu hadji. Ce n'est que lorsque tous les deux, l'oncle et le neveu, sont tombés dans une fosse qu'ils s'aperçoivent de leur méprise.— L'oncle renvoie Bodo à sa mère comme incorrigible.

5. Djaka Bodo voulant se marier demande à sa mère de quelle manière il faut s'y prendre pour obtenir une femme. Celle-ci lui conseille de se rendre à la rivière où les jeunes filles font le lavage et se baignent. „La jeune fille qui ne dit mot, lorsque tu lui adresses la parole, celle-là veut bien de toi", est l'avis de la mère. Bodo se rend en chemin, mais toutes les jeunes filles à qui il adresse la parole se moquent de lui et tournent le dos au niais. Enfin Bodo voit le cadavre d'une jeune fille flottant sur l'eau. Ne sachant qu'il a affaire à un corps mort, il croit avoir trouvé en elle ce qu'il lui faut, puisqu'elle ne répond pas à ses questions, et l'emporte à la maison.

Arrivé là, il la dépose sur un divan dans une petite chambre séparée. Ce n'est que le lendemain matin que sa mère aperçoit que c'est un cadavre qu'il a apporté. „Comment as-tu pu apporter ici un cadavre? N'en as-tu donc pas senti l'odeur?" — „Non, maman. Ainsi celui qui pue ainsi est mort?" — „Oui, celui qui répand une odeur cadavéreuse de la sorte est mort." Peu de temps après Bodo s'aperçoit que sa mère, ayant lavé le cadavre, répand une pareille odeur, d'où il conclut qu'elle aussi est morte. Indifférent à ses remontrances et sourd à ses prières, il l'enlève, l'emporte et la jette dans la rivière. (1) Pour la même raison il agit de même avec sa soeur. Et à la fin, s'apercevant que lui-même répand une puanteur de cadavre, il saute dans la rivière. (2)

Je n'ai pu trouver ailleurs des récits dans lesquels le côté bête du type d'Ulenspiegel ressort si nettement que dans ces contes de Djaka Bodo. Cependant il ne faut pas perdre de vue que les contes d'Ulenspiegel publiés jusqu'ici ne font qu'une maigre partie du matériel en *stock* chez les différents peuples de notre archipel. (3)

C'est comme soi-disant astrologue et prophète qu'il est mieux connu à Java et aussi ailleurs, à ce qu'il paraît. Comme tel il a nom Aki Bolong (4) parmi les Soundanais, Pak-Bandjir parmi les Javanais. En 1873 le conte de Pak-Bandjir a été publié en vers par monsieur R. F. Bastiaan (Semarang, van Dorp, 1873). La matière des contes soundanais et javanais se rapprochant assez étroitement quant à l'essentiel, je ne résume ici que les aventures de Pak-Bandjir.

1. Pak-Bandjir paresseux et pauvre a un frère riche. Il vole un des buffles appartenant à son frère, cache l'animal dans la forêt, et plus tard il

---

(1) En guise d'enterrement.

(2) Une partie de ce qui est raconté ci-dessus se trouve dans Poensen, Ontjen-Ontjen III p 82—89, et aussi dans sa chrestomathie javanaise (Javaansche Bloemlezing).

(3) Peut-être il y a lieu d'appeler l'attention aussi sur le garçon nommé Djoegoel-moeda dans le Serat Adji Saka, p. 29. On pourrait regarder djoegoel et moeda comme synonymes, tous les deux dans le sens de bodo (bête).

(4) Cp. Grashuis, Soendaneesch Leesboek.

indique à son frère la place où la bête volée se trouve, ce qui lui procure la réputation d'être un doekoen habile sachant retrouver des objets perdus.

2. Il est mandé par le Roi afin de retrouver un „golek kentjana" (poupée en or, joujou de la princesse) qui a été volé. Par hasard les deux employés de la cour venus pour l'amener sont justement les voleurs. En conduisant Pak-Bandjir au palais, ils sont tellement impressionnés par son: „Je le sais déjà, je le sais déjà," prononcé à plusieurs reprises d'une assurance composée, qu'à la fin ils se trahissent. Pak Bandjir leur promet de ne pas les dénoncer, pourvu qu'ils lui montrent le lieu ou ils ont caché l'objet volé. De cette manière il sera à même de jouer le doekoen savant devant le Roi, ce qu'il fait, et le voilà récompensé et comblé d'honneur.

3. Il arrive dans le pays un étranger, un nangkoda (marchand) ambulant, proposant deux énigmes: 1° les deux bouts d'une canne étant coupés parfaitement égaux, à deviner lequel des deux est le bout inférieur et lequel le bout supérieur 1), et 2° d'une semangka (fruit) apportée par lui, il faut deviner combien de pépins le fruit contient. Personne ne peut deviner les énigmes. A la fin le roi fait mander Pak-Bandjir et lui commande de donner la solution dans un temps fixé. Au bout de son latin, Pak-Bandjir se jette à l'eau dans l'intention de se noyer, mais avant d'en venir là, il se heurte accidentellement contre un bateau qui bientôt se trouve être le navire du nangkoda. P.-B. a la chance de surprendre une conversation entre deux des passagers dans laquelle l'un communique à l'autre le mot de l'énigme. Le lendemain P. B se présente devant le roi avec toute la dignité assurée d'un prophète. De nouveau il est récompensé, et dorénavant il s'appelle Goeroe Bandjir.

4. Une seule et même nuit un jeune prince du pays de Kartabaya est dérobé mystérieusement de tous les trésors de ses sept dépenses (chambres de provisions). A la demande de ce prince, Pak-Bandjir est envoyé à Kartabaya pour découvrir le voleur. S'il n'y réussit pas, il sera tué. Con-

1) „Il faut rappeler ici l'habitude chez les indigènes de disposer leurs objets en bois de façon que la partie supérieure est formé par la partie supérieure de l'arbre et de même pour les parties inférieures de celui-ci et de l'objet" (Adriani, étude p. 378).

vaincu qu'il ne pourra jamais s'acquitter de cette mission, il va au bois résolu de s'ôter la vie plutôt que de voir afficher sa honte. Il s'assied au pied d'un „kamal (arbre), dégaine son épée et s'écrie d'une voix plaintive: „O, mon âme (njawa), maintenant c'en est fait de toi. Encore un moment et le fer te frappera". Mais encore une fois P. B. est favorisé par le hasard. Son exclamation a été entendue par un „djim" habitant cet arbre, le voleur des trésors. Celui-ci ayant nom „Njawa" se figure que les paroles de P. B. sont adressées à lui. Rempli de peur et d'anxiété — car celui qui savait son nom, pourrait savoir tout aussi bien ce qu'il avait fait — il se prosterne devant P. B. et lui avoue qu'il est le voleur. L'autre lui promet la conservation de la vie à condition que la même nuit il rapporte les trésors dans les dépenses. Cela est fait, et la conséquence en est que Pak Bandjir retourne à son pays avec un bâtiment magnifique escorté de gardes d'honneur. Le voilà riche maintenant et célèbre; et personne n'ose „mettre le pied sur son ombre".

5. Or, Pak Bandjir est continuellement tourmenté par la crainte qu'à un moment donné la fortune ne lui tourne le dos et que le masque ne lui soit arraché. C'est pour cette raison qu'ayant mis tous ses trésors en sûreté, il met le feu à sa maison et fait savoir au roi que dorénavant il ne pourra plus exercer la fonction d'astrologue, parce que ses primbons (livres prognostiques) ont été tous brûlés. Le roi lui accorde une annuité et pour le reste de ses jours Pak-Bandjir jouit en sûreté de ses richesses si malignement acquises.

C'est jusqu'ici que nous mène le conte imprimé de Pak-Bandjir. Cependant oralement on y ajoute quelquefois l'histoire du fils de Pak-Bandjir, nommé Prasetya, qui, se trouvant au service d'un prince, découvre par hasard que le gouverneur de l'empire jouit des faveurs d'une des épouses royales. Celle-ci cherche à se tirer d'affaire en accusant Prasetya d'avoir voulu la violer.Le prince ajoute foi à l'accusation et envoie Prasetya à l'exécuteur des hautes œuvres avec une lettre, dans laquelle il lui ordonne de mettre à mort le porteur sans délai. Par un fait du hasard c'est le gouverneur coupable lui même qui va porter la lettre, de sorte que c'est lui qui est tué. Apprenant de Prasetya la situation vraie le prince fait étrangler son épouse infidèle et élève Prasetya au rang de gouverneur.

Dans son „Etude" (p 377-379) le Dr. Adriani fait mention de contes qui ressemblent à celui de Pak-Bandjir, en circulation dans le Célèbes

[illegible] même [illegible] spéciale-ment [illegible] qu'un conte [illegible] s'appelle Pak [illegible] fiction „[illegible] Pak [illegible]" [illegible] 1). Les contes sur le susdit Pak [illegible] sont en général les mêmes que ceux communiqués sur Pak-Bandjir, avec la seule différence que c'est ici le fils de Pak [illegible] nommé „si [illegible]" qui procure à son père la réputation d'astrologue (orang berilik-[illegible]). Par [illegible] Pak-[illegible] la misère. [illegible] par son père. [illegible] Il agit de même avec un „[illegible]" [illegible]. La „Tjerita Pak Belalang" a été publiée par Monsieur A. F. von Dewall dans son Boenga Rampai 4e partie, Batavia, Landsdrukkerij, 1892.

Mais aussi parmi les Khmers du Cambodge il se trouve un conte offrant vraiment de points de ressemblance avec ceux dont nous traitons ici, savoir le conte Thmenh Chey (Aymonier. Textes Khmers publiés avec une traduction sommaire p. 20 — 30). (Ce conte déjà signalé par le prof. Niemann 1). Presque tout-à-fait conforme à l'aventure de Pak-Bandjir sous le numéro 4 est ce qu'on lit chez Aymonier p. 24 — 28: Thmenh Chey est mandé par le prince du Cambodge pour trouver le mot de l'énigme proposée à celui-ci par l'empereur de la Chine, c.-à-d. pour deviner le nombre de grains renfermés dans des pastèques de Chine. Et par un hasard tout-à-fait pareil à celui qui sauve Pak-Bandjir, Thmenh Chey découvre le secret.

Parmi le peu, raconté par le prof. Bastian (Reisen IV p. 348-349) sur l'Ulenspiegel siamois se rencontre entre autres: „Oft erscheint er in Rätselkämpfen", ce qui de même nous rappelle les pratiques de Pak-Bandjir.

Comme curiosité je veux encore signaler qu'ici à Batavia il circule une tjerita Djangkar-Djangkrik, de même une variation sur le thème Pak-Bandjir, mais avec une forte empreinte de couleur locale. Entre autres il y a question d'un „toewan blanda" un Hollandais à qui on a volé une

1) Bijdragen Koninklijk Instituut 6, I p. 348.

paire de boucles d'oreille. Djangkar et Djangkrik qui par leurs pratiques rusées se sont déjà acquis quelque réputation comme „doekoen lihatlihatin", sont priés de découvrir les objets perdus. Djangkar se fait enfermer dans une chambre de la maison, puis se fait porter à manger par tous les domestiques à tour de rôle. Chaque fois que cela se fait, il dit au porteur: „Je te connais, prends garde!" De cette manière et aidé par son prestige de „doekoen lihatlihatin" renommé, il arrive à amener à la confession le „toekang sepen" coupable.

Les contes qui se rapprochent le plus de ceux de notre Til Ulanspiegel sont ceux sur Si Kebajan que j'ai recueillis chez les Soundanais de Java occidental et à Batavia. N'ayant pu en trouver de parallèles javanais jusqu'ici, je me bornerai à mentionner quelques spécimens des contes de Kebajan bataviens:

1. Un nommé Pak Bali ne veut marier sa fille qu'à un homme qui a „le nez fin" (idoeng tadjĕm). Kebajan comprenant tout de suite le sens figuré de cette expression, s'en va la nuit sans être vu à la maison de Pak-Bali et dans quelques coins cachés il dépose çà et là des paquets de sucre, de café, des petits gâteaux, etc, etc. Le lendemain il vient rendre visite au vieux Pak-Bali. Et lorsqu'il apparaît bientôt qu'il n'y pas de café, de sucre etc. à la maison, si Kebajan hume l'air une ou deux fois de manière qu'on puisse l'entendre, puis dit: „Là-bas dans le coin à l'ouest, il y a du sucre, et là à l'est il y a du café, etc." Lorsque réellement les denrées en question ont été trouvées dans les lieux indiqués, Pak-Bali cède sa fille à si Kebajan, qui a prouvé avoir „le nez fin".

2. Kebajan s'en va aux champs avec son beau-père pour couper du bambou, mais comme ce travail lui paraît trop fatiguant, il dit: „Je sens un tigre"; sur ce Pak Bali prend la fuite en toute hâte et comme ça il n'y a plus question de couper le bambou ce jour-là.

3. Kebajan et son beau-père se rendent à la tombe de la femme du dernier pour y „ngadji" (réciter le qoerân). Lorsque cela commence à l'ennuyer il dit sentir le „belis" (diable), ce qui de nouveau produit l'effet en vue.

Ceci suffit à caractériser ces contes. Du reste il y a parmi les aventures de si Kabajan de certains trop obscènes à raconter.

Les aventures de A. Lev. communiquées par Aymonier dans ses Textes Khmèrs p. 3 sqq. présentent quelque ressemblance avec celles de si Kebajan.

De ce qui précède il résulte que le répertoire de contes javanais, trop peu connu jusqu'ici, mérite une place lui aussi dans la collection des données qui devront servir un jour à la solution de la question, importante à plus d'un point de vue, combien de cette quantité de contes répandus dans notre archipel est bien de famille original et quelle partie a été empruntée? Néanmoins je n'ai fait que glâner ça et là sur le domaine de ces récits, le matérial est loin encore d'être épuisé.

Outre les dongengs proprement dits il existe aussi des légendes et des mythes javanais qui peuvent se trouver être importants à cet égard. Je n'ai qu'à rappeler la légende dite Watoe Goenoeng et celle de Nawang-woelan qui se rencontrent chez nombre de populations de l'archipel (cp. entre autres Adriani, Etude p. 379 et le conte Sese n Taola, introduction p. 3). En rapport avec cequi précède, signalons encore que les premiers linéaments de ces deux légendes se rencontrent aussi en Cochin-Chine. Le conte portant le numero LIII, dans les „Contes et Légendes annamites" de M. Landes (Excursions et Reconnaissances X p. 43) est indisputablement identique à la légende javanaise de Nawang woelan, tandis que les récits LIII, 2 (p. 45) et LIX, 1 (p. 51) ibid. présentent des traits qui nous rappelent la légende javanaise de Watoe Goenoeng (le mariage incestueux et la manière dont il est découvert) même pour ce qui concerne le fond astronomique (1) Du reste, quant

1) Concernant la légende de Nawang-Woelan cp. l'article sur les widyadhari de C. M. Pleyte dans l'album mémorial présenté au prof. Veth, la littérature indiqueé dans mon Nini Towong (Tijdschr. Batav. Genootschap XLIII.). Sur la légende de Watoe-Goenoeng cp. le Dr. Brandes, même périodique, tome XXXII p. 375 et 416 s qq., et le Dr. Adriani Etude p. 379, puis le conte de Sese'n Taola, introduction p. 3. Avec ce conte Todjo celui sur „Le Fort" communiqué par M. Landes dans ses „Contes Tjames" (Excurs. et Reconn. XIII 1887. p. 96. sqq.) présente beaucoup de points de ressemblance. C'est de cet héros aussi que sont racontés successivement sa gloutonnerie, les efforts de ses parents pour le tuer et ses recontres avec des géants forts qui se font ses compagnons.

à ce dernier il se trouve déjà maintenant des données suggérant l'idée qu'une partie considérable des contes et légendes malayo-polynésiens sont à l' origine des mythes naturels. (1)

Et enfin c'est aussi parmi les nombreux contes et légendes de Java de couleur plus locale qu'il s'en trouve plusieurs qui méritent bien la peine d'être notés spécialement à l'égard du folklore. On pourrait signaler spècialement ceux qui se rapportent à la déesse mystérieuse de la côte du sud de Java, la „ratoe lârâ kidoel" qui souvent enlève des hommes pour que ceux-ci puissent faire fonction d'acteurs (dalang) ou de musiciens aux festins périodiques qu'elle a coutume de donner dans son palais sous-marin. Des contes de tigres garous très remarquables eux aussi, quelques uns ont été publiés déjà (2).

---

1) Dans une note de son Pararaton p. 184 le Dr. Brandes à appelé l'attention sur un conte du Babad Majapahit, très remarquable à cet égard.

2) Des notices javanaises sur les tigres-garous sont signalées dans „Bijdragen Koninklijk Instituut 6 VI (1899) p. 67 en 688, dans Tijdschr. Bat. Gen, tome 41 (1899) p. 568 et dans Bertsch, Serat Waosan IV p. 29. Parmi les „Contes et Légendes anamites" de M. Landes il se trouve aussi un conte de tigre-garou (Excurs. et Reconnaissances IX 1885 p. 131).

ADOPTION POSTHUME

CHEZ LES

CHINOIS,

PAR

H. N. STUART.

Le culte des défunts répandu par toute la Chine, spécialement le culte des propres ancêtres, les soins qu'on prend partout pour le bien-être des âmes des défunts, leurs besoins et leurs nécessités, et l'éclat qui par là-même se reflète sur la génération encore vivante, sont autant de causes expliquant le fait que le Chinois met au premier rang de ses devoirs la procréation de descendants mâles, qui à leur tour, lorsque son temps de décéder est venu, prendront soin de ses mânes et accompliront les cérémonies prescrites.

Par conséquent ce n'est pas seulement pour lui seul d'une importance capitale, mais c'est aussi dans l intérêt de ses ancêtres, que la continuation de sa postérité se fasse sans interruption, si bien que dans les cas ou pour des raisons particulières la possibilité d'une progéniture mâle est exclue ou très douteuse, de sorte que la branche directe de la famille dût s'éteindre par sa mort, le Chinois a eu recours à une fiction dans le but de rétablir la continuité interrompue.

C'est alors qu'un neveu de la même souche dans la ligne masculine mais plus jeune d'un degré est adopté comme fils, laquelle adoption lui donne les mêmes droits et les mêmes obligations qu'un fils propre et le met dans d'autres relations envers ses père et mère à lui.

Après l'adoption le fils adoptif est considéré comme issu en realité du sang propre et de cette manière, le malheur de l'extinction étant prévenu, la descendance peut continuer de la part de l'adopté. Vu la possibilité que la personne appelée à la continuation de la race ne peut être trouvée, le législateur chinois a obvié à cet inconvénient en stipulant qu'à défaut d'une telle personne un membre

de la famille moins proche mais du même rang peut être accepté par cette famille. Et à cause de la haute importance de cette affaire pour les Chinois, il est allé encore plus avant en permettant que, dans l'absence des susdites personnes, on peut avoir recours à l'adoption d'un enfant étranger, pourvu que celui-ci porte le même nom de famille.

Voilà donc une série de stipulations qui le rendent facile au Chinois de prévenir l'interruption de sa branche de famille et lui permettent de fermer les yeux sans inquiétude quant à l'avenir.

Néanmoins il peut arriver que, pour n'importe quelles raisons, un homme soit mort sans avoir pu remplir le plus important de tous ses devoirs, la continuation de sa descendance, et c'est ici même que nous trouvons l'origine de l'usage qui permet de nommer un continuateur même après la mort.

Le législateur chinois lui aussi a sanctionné cet usage en arrêtant les stipulations à cet égard dans le 大清律例 Autant que je sais cette question a été traitée deux fois dans le susdit code et cela 1°. dans l'article 2 de la loi additionnelle sur le chapitre 立嫡子違法 (sur l'institution d'un fils de droite lignée contraire à la loi), où il est dit: 婦人夫亡無子守志者合承夫分須憑族長擇昭穆相當之人繼嗣

2°. art 2 al. 2 de la loi additionnelle sur le chapitre 男女婚姻 s'exprimant ainsi 如未立繼身死從族長依例議 Dans les différentes traductions existantes ces clauses ont été rendues comme suit:

ad 1° Young 1) traduit:

„Eene vrouw, wier man overleden is zonder een zoon na te laten, ongehuwd blijvende, behoort te treden in de bezittingen van haar man, en moet, te rade gaande met de familieoudsten van dezen, een tot hem in den vereischten graad van bloedverwantschap staanden persoon uitkiezen om als stamvoortzetter op te treden"

Jamieson 2) traduit:

1) Versterfrecht, adoptie en pleegkinderen bij de Chineezen. Behandeling der betrekkelijke artikelen van het Wetboek Tai Tshing Loet Lé door J. W. Young (Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Tome XXXI, 1886 p. 232.

2) Translations from the Lü—li, or General Code of Laws of the Chinese

„A widow left without a son and not remarrying shall be entitled to her husband's share of the family property, and it shall rest with the elders of the family to select the proper relative, and appoint him to the succession"

Philastre. (1) traduit:

„La femme dont l'époux est mort, qui n'a pas de fils, et qui respecte son veuvage doit, à la place de son époux et assistée des principaux de la famille, choisir une personne dans les conditions voulues pour servir de postérité"

En premier lieu il nous faut remarquer que tous les deux, Young et Jamieson, traduisent le passage 合承夫分 „que la veuve aura droit aux biens de son époux", tandis que Philastre le rend par: „doit à la place de son époux."

L'une et l'autre traduction se laissent défendre, cependant à mon avis c'est la dernière qui soit à préférer. C'est que dans ce chapitre il ne s'agit pas des biens de famille, mais de l'institution comme postérité. Le caractère 分 peut signifier „devoir" tout aussi bien que „part", tandis que 承 c-à-d." „recevoir" „accepter" signifie en outre „faire fonction de", „accepter une charge", „exécuter un projet", etc.

Or qu'est ce qu'il s'est passé dans le cas que nous discutons? L'époux, qui n'avait pas de fils, est décédé, sans s'être acquitté, nous laisserons de côté pour quelle raison, d'un de ses principaux devoirs, c. à.d. la continuation de sa race. Il faut que cette faute soit réparée et c'est pour cela que la veuve, assistée par les chefs de la famille, est chargée de remplir ultérieurement les devoirs de son époux. Ce raisonnement se développe tout naturellement du sujet traité, tandis que la traduction: „a droit aux possessions de son époux" ne s'y rattache pas directement

Quant à la consultation et l'assistance des chefs de famille, Philastre et Young sont d'accord, mais Jamieson dit plus loin: „it shall rest with the elders of the family to select the proper relation and appoint him to the succession".

En faveur de la dernière interprétation est ce qui a été stipulé à cet

---

Empire, by G. Jamieson (dans The China Review, vol. VIII, pag. 195, colonne de droite 2o.)

1) Le Code Annamite par P. L F. Philastre (1876), Tome premier, pag. 370, II.

égard par le législateur sub 2o. et il n'est guère possible que la-dessus il y ait une différence d'opinion entre les traducteurs.

Cette partie traite de l'usage d'appeler un gendre 招壻, lequel usage est pratiqué lorsque l'époux a bien une fille, mais pas de fils, ou bien lorsque ayant un fils, il ne peut charger celui-ci de l'administration de ses biens de famille.

En cas qu'il n'ait pas de fils, il lui faut, malgré qu'il ait appelé un gendre, nommer un continuateur de la famille ayant charge de pourvoir à l'exercice du culte des aïeux.

A son décès l'héritage est partagé également entre le gendre et le continuateur de la postérité adoptif.

Suit l'article cité plus haut, traduit par M. Young 1) en ces termes:

„Wanneer (de pater familias) sterft voordat in de stamvoortzetting is voorzien, dan stellen de stam-oudsten overeenkomstig de wet een stamvoortzetter aan."

Philastre 2) dit: „S'il meurt avant d'avoir instituée sa postérité, ce sera aux membres prééminents de la souche à instituer cette postérité selon les règlements".

Ailleurs 3) il dit encore en rapport avec ce qui précède:
„Ensuite le décret ordonne que les biens seront partagés à parts égales entre le gendre et l'enfant appelé à continuer la postérité de la famille. Cette disposition est très importante, parce qu'elle contribue puissamment à prouver:

1o

2o

3o Que si un homme meurt sans avoir institué sa postérité, ce devoir doit, obligatoirement, être rempli par les membres de la famille".

Dans „Le Mariage chinois au point de vue légal" du Père Pierre Hoang 4) cet article est rendu pag. 96 comme ce qui suit: „Si le beau-père

1) Het huwelijk en de wetgeving hierop in China door J. W. Young (Tijdschrift voor Ind. Taal-, land- en Volkenkunde, Tome XXXVIII pag. 144, Batavia 1894).

2) o. c. pag. 495, Décrets III.

3) o. c. pag. 500.

4) Chang-Hai, Imprimerie de la mission catholique, Orphelinat de Tou-sè-wè 1898.

mourait avant d'avoir institué un héritier, les parents supérieurs de la même souche se concertaient pour en instituer un conformément aux lois".

Dans la deuxième disposition citée du 大清律例 il n'y a ainsi aucune mention spéciale de la veuve et l'institution posthume du continuateur de la famille échoit aux membres supérieurs de la famille sans aucune réserve. De ce qui précède il s'ensuit que, quoique la disposition citée en premier lieu ait incontestablement le plus de poids, ce chapitre traitant spécialement de la manière de procéder en cas de défaut d'un continuateur de la famille, l'influence de la veuve, en tant qu'il s'agit de l'institution d'un héritier, n'est point du tout prépondérante, ce qui est très naturel en rapport avec la vie de famille chez les Chinois où les intérêts de la veuve ne seront pas perdus de vue dans les conseils de famille de part et d'autre, et òu elle ne sera pas contrainte à accepter une personne quelconque pour laquelle il se pourrait qu'elle eût quelque répugnance, mais que l'enfant de son choix sera institué héritier, s'il satisfait aux conditions voulues et d'autres intérêts prédominants ne s'y opposent pas.

La chose principale est toujours que l'importance du conseil des membres supérieurs de la famille est décisive, puisque ceux-ci sont les personnes les plus intéressées dans la transaction en tant qu'il s'agit de la continuation de leur branche, celle de la veuve ne venant qu'en second lieu, étant donnée la possibilité qu'elle se remarie plus tard, de cette manière se détachant de fait de la branche de son époux, par quelle circonstance la famille pourrait se trouver encombrée d'un continuateur dont elle ne veut pas ou qui trompe les espérances à l'égard de ses obligations.

Quoique en Chine le fait d'une adoption posthume — naturellement assez rare en soi — présente peu de difficultés, spécialement en conséquence de la vie sociale et l'organisation de la famille, tandis qu'à défaut d'accord mutuel c'est la décision de l'autorité locale qui est invoquée et obéie en dernière instance, l'affaire prend un aspect tant soit peu différent, si un cas pareil se présente chez une puissance coloniale, où ce sont des juges européens qui sont appelés à donner leur décision en ces matières. En outre, c'est la condition des individus eux-mêmes qui y devient autre, puisque le Chinois, émigré, détaché de la vie de famille, se voit placé dans une situation tout-à-fait émancipée où il se présente spécialement comme individu.

Ce n'est que par la conclusion d'un mariage et par un séjour prolongé qu'une famille se forme à nouveau, laquelle famille ne montre pas cependant les liens étroits et intimes, trouvés en Chine, tandis que ses membres, soit tous, soit seulement les mâles, exigent pour eux un droit de succession beaucoup plus personnel que cela ne se fait en Chine.

Aux Indes-Néerlandaises, par exemple, qui parmi leur population comptent plus de 500.000 Chinois, ceux-ci, en qualité d'habitants domiciliés des colonies, vivent sous l'obéissance des lois du pays, excepté en quelques cas où le juge doit appliquer les lois, les institutions et les usages chinois en tant qu'ils ne sont pas contraires aux principes de justice et d'équité généralement reconnus. Or, du nombre de ces cas est aussi l'adoption ayant à but la continuation de la famille où par conséquent le juge européen, appelé à prononcer sa décision, doit tenir compte des conditions et des dispositions légales en vigueur en Chine, modifié en cas de besoin, d'après les droits de coutume indo-chinois qui puissent s'être établis.

Que l'adoption posthume se soit modifiée aux Indes-Néerlandaises sous l'influence de la coutume, c'est ce qui peut être nié à priori, vu que cette adoption ne se pratique qu'à de très rares exceptions, de sorte qu'il ne peut être question d'une série de cas analogues pouvant être établie comme norme à suivre. C'est pour cette raison qu'en traitant une affaire pareille, il faut qu'on se tienne aux lois de rigueur en Chine et aux coutumes qui'y sont reconnues à l'égard de ce point, en tant qu'elles ne soient pas contraires aux principes de droit et de justice généralement acceptés.

Or, cette limitation additionnelle est très vague, car ce qui doit être appelé juste et équitable, est loin d'être généralement reconnu, et les opinions là-dessus de différents examinateurs d'une même affaire divergent énormément, et qui plus est, peuvent même produire des conclusions diamétralement opposées et faire naître l'idée d'*in*justice et d'*in*iquité.

Laissant de côté ces considérations, la question se présente: de quelle manière le juge européen doit-il agir si des différences d'opinion surgissent entre la veuve et les anciens de la famille en cas d'une adoption posthume?

Justement un cas pareil s'est produit récemment aux Indes-Néerlandaises.

Un Chinois marié était décédé sans laisser d'enfants et sans testament, de sorte que de fait il n'y avait pas d'héritier et l'on se trouvait dans l'incertitude sur la personne qui eût droit à l'héritage. Les membres supérieurs de la famille avaient tous précédé le défunt dans la mort; de toute la branche de la famille il n'y avait plus que dix frères mais qui n'étaient pas d'accord sur la personne à qui l'héritage dût échoir.

Les quatre frères plus âgés commencèrent maintenant à délibérer avec la veuve afin de faire choisir le troisième fils encore mineur de l'un deux comme le continuateur de la famille du défunt et de l'instituer comme tel. Les autres frères n'avaient pas plus d'un fils chaque personne, de sorte que le neveu sur lequel on délibérait était le seul à entrer en considération pour la fonction en question.

La veuve se montrait de bonne volonté d'abord mais plus tard elle fit dépendre son consentement du payement, à lui personnellement, d'une certaine somme d'argent, à trouver dans les biens laissés par son mari. Ne voulant pas satisfaire à cette condition, les quatre beaux-frères mentionnés ci-dessus instituèrent alors le susdit neveu, continuateur de la famille de leur propre autorité, ce qui donna lieu à un procès dans lequel le juge, en dernière instance, a délibéré:

que le neveu a été nommé continuateur de la famille, *non* par la veuve, de concert avec les proches parents du défunt, mais seulement par une partie des proches parents, *sans sa coöpération* et *sans qu'on eût obtenu sa sanction*;

que pour cette raison la nomination ne peut être considérée comme faite d'une manière légale, tandis que la question de savoir si la veuve avait le droit de faire dépendre son concours d'une condition de la nature de celle qu'elle avait posée, n'est d'aucune importance dans ce procès, où il a été accepté comme un fait établi, qu'en tout cas elle seule peut nommer le continuateur de la postérité et non les proches parents sans sa coöpération et que pas davantage ce procès devait décider comment on aurait dû agir dans le cas en discussion, où il ne s'agit que de la question de savoir si la nomination du neveu, étant faite comme elle a été faite, doit être considérée comme légale.

Le cours ultérieur de ce procès, et même le fait que plus tard la veuve a nommé le susdit neveu continuateur de la postérité de la famille

et cela sans aucune réserve, peut être passé sous silence, puisque le noyau de l'affaire est pour moi dans la circonstance que l'institution à la postérité comme elle avait eu lieu fut déclarée nulle à titre de ne pas avoir été faite par la veuve.

En rapport avec les articles de loi cités plus haut il me semble que les considérations du juge suprême ne sont pas tout à fait justes.

Sans aucun doute on peut mettre en évidence comme règle générale que l'adoption posthume doit être faite par la veuve, de concert avec les anciens de la famille. Cependant, lorsque les parties intéressées ne peuvent s'accorder, le législateur chinois ne se prononce pas sur la question comment il faut agir en ce cas. Cela s'entend, puisqu'en Chine elle-même les liens de famille sont beaucoup plus étroits et le respect que, non seulement les membres féminins, mais aussi tous qui sont plus jeunes, portent aux anciens de la famille, est beaucoup plus grand qu'on ne le trouve jamais chez les émigrés, tandis que l'intérêt de la veuve à rester dans ce cercle, à pouvoir mener une vie exempte de soucis et à se savoir assurée des soins nécessaires pour ses cendres à sa mort, la conduira tout naturellement à se conformer aux vues de ces anciens qui certainement ne perdront pas de vue son bien-être à elle aussi, de sorte qu'on puisse mal se figurer le cas d'un tel manque d'accord.

Si cependant ce cas se présente, il y a toujours—tout opposé qu'est le Chinois à une intervention étrangère dans ces affaires de famille—il y a toujours l'autorité locale, en sa qualité de père de tous, prête à prendre une décision définitive où il est tenu compte du point de vue légal et des intérêts des parties engagées, décision à laquelle tous doivènt se conformer.

Chez les émigrés, comme par exemple ils se trouvent dans nos colonies, l'affaire est de nature quelque peu différente. La famille comme peu à peu elle se construit d'individus isolés à l'origine, est dépourvue de ce lien si fort et de cette coöpération générale.

Ici c'est la personne individuelle qui vient se placer au premier rang et les biens de famille ne restent pas intacts, la séparation des biens entre les ayants droit se faisant à chaque décès, de sorte que l'intérêt personnel entre plus en jeu et une question comme celle de la continuation de la postérité tend plus à en devenir une de droit de succession.

Individuellement, l'épouse aussi se fait valoir beaucoup plus, et bien qu'elle soit estimée se détacher de sa propre souche et entrer dans celle de de son époux par son mariage, elle continue néanmoins à vivre en contact avec ses propres relations beaucoup plus que ce n'est le cas en Chine, si bien que quelquefois des influences non désirables, quoique ne se montrant pas au dehors, se fassent valoir.

Bien que, comme nous l'avons dit plus haut, l'adoption posthume se présente rarement aussi aux Indes-Néerlandaises, il n'est pas difficile à se figurer qu'une opposition d'intérêts puisse donner lieu à un manque d'accord, de sorte que le juge soit appelé à intervenir pour arranger l'affaire.

Pour revenir sur le cas cité plus haut, il nous faut noter que :

a. il n'y avait qu'une seule personne ayant droit à la continuation de la postérité de la famille.

b. les quatre membres plus âgés de la famille entrent en consultation avec la veuve sur la question de la nomination et celle-ci, d'abord prête à concourir à l'affaire, fait dépendre son concours d'une demande déraisonnable quelque temps après.

c. ne voulant satisfaire à cette demande, ces quatre membres de la famille instituent la personne en question comme continuateur de la famille sans la coöpération de la veuve.

M'est avis que la dernière action est tout à fait correcte.

Quoique l'accord des parties soit désirable et de la plus haute importance, l'article de la loi cité ci-dessus, qui ne fait pas même mention de la veuve, autorise les membres de la famille d'une manière formelle à procéder à l'institution d'un continuateur de la postérité de la famille, en cas de nonaccord, spécialement lorsque le nonaccord est basé sur des demandes déraisonnables.

Bien que ce ne soient pas tous les frères, mais seulement les quatre les plus âgés, qui soyent arrivés à cette décision, il est évident qu'aussi dans un conseil de famille il n'y a pas toujours unanimité, mais, que néanmoins les autres doivent se conformer à une décision prise par les plus âgés d'entre eux et du reste satisfaisante à toutes les dispositions de la loi.

Fût ce que mon interprétation ne soit pas approuvée par des personnes compétentes en cette matière, rien ne me sera plus agréable que d'être convaincu de mon erreur.

Une forme verbale particulière du Toumbulu,

PAR LE

Dr. J. BRANDES.

Dans les langues de l'archipel indien la direction dans laquelle l'action se produit, est souvent indiquée dans la phrase même d'une manière inattendue et quasi-superflue.

Quiconque n'y est pas accoutumé en est frappé sensiblement, et pour nous autres, occidentaux, c'est vraiment chose étrange que de voir des phrases entières entremêlées d'expressions adverbiales, comme: en haut, en bas, vers ce côté-ci, vers ce côté-là, etc.

Une des langues où ce trait se trouve prononcé le plus fortement, est le sangi, la langue des îles Sangir, où les mots *tarai* (monter), *tanae* (descendre), *sasae* (s'en aller à la plage), etc., se rencontrent coup sur coup, comme on peut aisément s'en convaincre en lisant les textes sangirs recueillis par Mlle C. Steller et publiés par le Dr. N. Adriani dans les Bijdragen T. L. en Vk. van Ned.-Indië.

A un degré beaucoup moindre, mais néanmoins encore très fréquemment, cette particularité se montre dans la langue de la Minahasa, dont le Toumbulu est un des dialectes.

L'expression „la langue de la Minahasa" manque quelque peu de clarté à cause de l'emploi administratif et géographique de cette désignation, qui est plus ample que la linguistique ne le permet, et qui fait que cette désignation comprend des dialectes n'y appartenant pas de leur nature. Sur la carte linguistique de la Minahasa, publiée par le Bataviaasch Genootschap, ceci est démontré à l'oeil. Les dialectes qui dans leur ensemble forment la langue de l'Union — car c'est là la signification du mot „Minahasa", c.-à-d. „Ce qui est devenu un" — ces dialectes ne sont autres que: 1o. le Toumbulu, 2o. le Tonsea, 3o. le Tompakĕwa (subdivisions: le Matanai et le Makelai), 4o. le Tonsawang, et 5o. le Tondano, qui se trouve placé entre les deux premiers et les

deux suivants. Tous les autres dialectes qui se parlent dans la péninsule de la Minahasa n'y appartiennent pas, mais sont tous par contre en étroite parenté soit avec le Sangir d'un côté, soit avec le Bolaang Mongondaw de l'autre, et le Toumbulu et le Tonsea, étant plus anciens que le Tompakĕwa et le Tonsawang, diffèrent considérablement des deux derniers, quelque grande que soit leur ressemblance d'autre part, puisque finalement, tous sont des dialectes de la même langue.

Comme un trait caractéristique de la langue de la Minahasa, en comparaison avec les autres langues du Nord, qui ont des formes verbales pour exprimer le temps (cp. la carte linguistique de Célèbes dans le Koloniaal Verslag de 1894), on peut considérer le fait que, pour ainsi dire, cette langue se trouve dans une phase de transition.

En partie cela s'explique par l'usage de paraphrases avec des particles de temps, par lequel usage l'emploi des formes verbales pour le passé se trouve déjà maintenant considérablement restreint, ce qui ne peut manquer de sauter aux yeux de l'observateur, par exemple en comparaison avec les langues des îles Philippines, où, à côté des susdites formes, les paraphrases se rencontrent tout aussi bien. Presque toujours dans la langue de la Minahasa la phrase du récit, une fois commencé, passe de la forme du prétérit à la paraphrase de la sorte mentionnée plus haut, qui, comme nous savons, consiste en un *an* précédant suivi du verbe à la forme du présent (ou, pour mieux dire, d'une forme verbale sans aucun indicateur de temps inhérent), cp. Bijdrage tot de vergelijkende klankleer der westersche afdeeling van de Maleisch-Polynesische taalfamilie, 1884, stelling V.

Du reste le verbe dans la langue de la Minahasa est resté généralement assez intact. On y trouve les préfixes *ma*, *mah*, *maha*, *ma* (avec son nasal), *maka*, *maki* (*mĕki*, *miki*), et *mapa*, et l'infixe *um* (mais celui-ci dans une fonction élargie), tous nettemment séparés dans l'emploi naturel de la langue vivante.

Il s'y sent assez distinctement la force de chacun d'eux d'après sa propre valeur. Sans restreinte on les voit subir les transformations permises, qui sont de rigueur lorsqu'ils entrent dans le passif ou dans quelque forme verbale spéciale.

Aussi est-ce dans la conjugaison que la langue de le Minahasa suit d'assez

près l'exemple des autres langues du Nord à formes verbales pour les temps.

Elle ne montre pas de formes avec les suffixes *i* et *akën*, ou, pour mieux dire, peut-être, pas encore, formant les passifs qui y répondent, d'une part au moyen du suffixe *an*, d'autre part au moyen du prefixe *i*.

Toutes ces formes, celles pour l'actif aussi bien que les concomitantes pour le passif, soit que les dernières portent le susdit suffixe *an* ou bien le préfixe *i*, s'emploient dans la langue de la Minahasa sans transformation dans quelque forme verbale spéciale, sans aucun changement pour tous les temps, n'importe que l'on ait à parler au présent, ou bien au futur, pourvu que l'on se serve des particules spécialement désignées à ces temps, c.-à.-d. *an* pour le passé et *mokan* pour le futur. Qu'on ne perde pas de vue cependant, qu'il y a aussi des cas où la particule *an* ne peut être employée, mais où l'on doit se servir de la forme du prétérit même.

C'est donc à l'égard du présent et aussi du futur que la langue de la Minahasa est déjà maintenant analytique sans contredit, tandis que pour ce qui concerne le passé elle est déjà bien en train de perdre la faculté d'exprimer la différence ou la valeur de temps par une forme spéciale.

Quant à la forme de ce temps verbal pour le passé et la manière dont elle se forme, on trouve des renseignements dans les Bijdragen tot de kennis der Alfoersche taal in de Minahassa (Rotterdam 1866) du professeur Dr. G. K. Niemann. Dans ce livre on trouve à pag. 107 un tableau où les différentes sortes de verbes ont été groupées de manière que le coup d'oeil en est très facile, mais qui, aussi en rapport avec les raisonnements que l'on rencontre ailleurs dans le même livre, demande quelque amplification à l'égard d'une de ces formes, savoir celle pour le prétérit du passif avec le préfixe *i*, concernant laquelle il serait à désirer d'avoir de plus amples observations que les Bijdragen si instructifs ne nous en fournissent.

C'est pour cette raison qu'il nous faut revenir sur ce qui a été dit plus haut au début de cette étude.

Aussi dans la langue de la Minahasa on fait un usage fréquent de „par là" et de „par ici", comme nous le trouvons démontré dans les Bijdragen mentionnés ci-dessus pp. 102 et 103.

Pour le premier on se sert de *ma*, pour le second de *mei*, mais il

y a aussi d'autres vocables, comme par exemple *la*, qui sont employés de la même manière, bien d'un usage beaucoup moins fréquent.

Comme illustration de ce *ma* et *mei*, nous nous permettons de citer une phrase des susdits Bijdragen, pag. XXIX. Kawulusan de Pasambangko s'est plongé dans la mer afin de regagner un hameçon. L'ayant retrouvé il en est maître de nouveau, et à ce point le récit continue: *woan sija mawuri, sumalu u lalan linampangannama, taan kaiondolnamei witun atas un tasik, wissa un* (lisez *witun?*) *niuntĕpannama, reimo witu u londeina sakeanna mange witi katanaan* (et il retourna allant le chemin qu'il avait parcouru *vers ce côté-là*, mais lorsqu'il sortit de nouveau au-dessus de la mer *vers ce côté-ci*, à l'endroit ou il s'était plongé dans l'eau *vers ce côté-là*, son bateau n'était plus là, sur lequel il pouvait arriver à terre).

Cet exemple à lui seul suffit à démontrer le fait et en même temps la manière de l'usage de ces vocables. Leur place dans la phrase est après le prédicat ou la forme prédicative, soit elle employée attributivement ou non, restant invariable, à l'exception seulement de la forme verbale spéciale qui doit être discutée ici, savoir: la forme pour le prétérit à la voix passive avec le préfixe *i*. Pour mettre la différence bien dans son jour, nous résumerons rapidement les formes verbales pour le prétérit dans cette langue. L'apparence en est quelque fois différente.

Généralement les formes verbales, dérivées au moyen de l'infixe *um*, présentent *im* au prétérit: *tu nanĕm* (plantant), *timanĕm* (ayant planté). À côté de ces formes il se trouve aussi *nitumanĕm*, l'équivalent de *timanĕm*.

Si les formes verbales ont pris un préfixe commençant par *m*, alors l'infixe *in* est interpolé, ou l'on se sert d'un préfixe *ni*, de la même manière qu'avec les formes avec *um*: *minarĕpes* de *marĕpes* (rompre), et *nimakauntung* (ayant remporté la victoire) de *makauntung*.

C'est là ce qui est aussi la règle avec les formes verbales avec *um* où il y a retranchement, et où par conséquent le *u* de *um* a disparu: *nimingkot* (a répondu) de *mingkot*, radical *wingkot*, et *nimuntĕp* (était entré) de *muntĕp*, radical *untĕp*.

C'est aussi les formes passives qui se rencontrent tantôt avec *in* comme infixe, tantôt avec *ni* comme préfixe, par exemple, *winunu* (a été tué), et *niilĕk* (a été vu), etc., et lorsqu'un radical commence par une voyelle on trouve

quelquefois l'infixe „préfixé" dans sa propre forme *in*, par exemple: *inĕndo* (a été pris) de *ĕndo*.

Mais de toutes ces formes la forme verbale du prétérit, dérivée du radical passif avec le préfixe *i*, se distingue toujours, sauf par sa faculté d'omettre le préfixe *ni*, par le fait qu'elle prend le vocable *mei* devant le radical, et, par conséquent, entre ce *ni* et le radical. Il faut ajouter ici que dans le vocable *mei* le *i* préfixe, propre à cette forme, est absorbé fréquemment.

Afin de rendre la chose plus claire, nous citerons ici différents exemples des formes avec *ni-mei-i*, comme ils se trouvent dans les textes des susdits Bijdragen. Elles sont données en forme tabulaire à dessein, pour que toutes les particularités puissent se mettre en relief d'un coup. De cette manière on s'aperçoit immédiatement qu'à côté de ce *mei*, dans les formes d'abord dissoutes et puis composées, il se place aussi d'autres vocables emphatiques, comme *mo*, *kan*, *uman*, ce qui fait que ces formes présentent un aspect encore plus étrange. Par l'absence d'un *niikua* ou d'un *inikua* (de *in-ikua* ou bien de *i-ni-kua*) ou bien d'un *ikinua*, on remarque qu'une forme verbale pour le prétérit, dérivée directement de la manière régulière, ne se laisse pas démontrer. On le voit, la langue de la Minahasa, à l'égard de cette forme du prétérit, est en train de commettre une espèce de suicide, qui sera consommé d'autant plus rapidement que ou parce que cette décomposition est accompagnée de l'autre phénomène de dissolution, signalé plus haut, savoir: le remplacement des formes verbales par la paraphase.

Nous aurions pu citer ici encore d'autres exemples, mais comme il n'y a pas de certitude suffisante quant à la signification des mots, nous les avons omis, ceux que nous avons donnés étant assez nombreux du reste.

I, 21.	*nimeiikua*	(ce qui) avait été dit.
II, 19.	*nimeiumanipahasahasahar*	ne furent élevés que jusqu'à (?).
II, 21,31.	*nimei(i)kaajo*	avaient atteint.
III, 28.	*nimei(i)pakaunĕunĕr*	(ce qui) est placé juste au milieu.
VIII, 3.	*nimei(i)kasuriki*	avait été . . . . . .
X, 12.	*meiiapus*	(qui) était lié.
XI, 22.	*nimei(i)sapu*	était balayé.
XII, 21,32.	*nimeikanilembo*	était chassé en haut (dans l'eau).
XV, 11.	*nimeiileos*	était fait.

XV, 19.	*meiitaju*	était balancé.
XVI, 6.	*nimeiikaajo*	avait atteint, était venu.
XVII, 19.	*nimeiituke*	fut éloigné (?), aussi XVIII, 23.
XIX, 27.	*meiipapailĕk*	montra.
XX, 7.	*nimeiitampas*	(qui) était excepté.
XX. 11.	*meiitampas*	(qui) était excepté.
XX, 17.	*meiipahataju*	desiraient être balancés.
XX, 19.	*meiitaju*	fut balancé.
XX, 19.	*nimeiirĕpes*	s'est cassé.
XX, •29.	*nimeiitaju*	fut balancé.
XXIII, 6.	*nimeimoitahu*	fut placé.
XXVI, 24.	*meiikua*	fut dit.
XXVIII, 7.	*meiikua*	(ce qui) avait été dit
XXIX, 3.	*meiumaniwali*	ne fut que rapporté.
XXX, 2.	*meiiapus*	(avec lequel) était lié.
XXXIV,22.	*meiitĕktĕk*	(ce qui) était mis (dans la terre) comme un poteau.
XXXV,9.	*nimeikaniwehe*	fut donné.

Ce sont spécialement les doublets qui sont instructifs, comme *meiikua* à côté de *nimeiikua, meiikaajo* à côté de *nimei(i)kaajo, meiitaju* à côté de *nimeiitaju*, *meiitampas* à côté de *nimeiitampas.* Ils nous montrent distinctement la suppression de *ni.* Les exemples des formes en plein semblent être plus nombreux que celles dans lesquelles *ni* (l'élément de temps) a été omis, et en voyant des formes comme *nimeikaajo*, *nimeipakaunĕunĕr*, *nimeikasuriki*, *nimeisapu*, où le *i*, dans cette forme verbale le préfixe pragmatique, manque, on pourrait même penser un moment à quelque erreur, ne fût ce que dans le tableau des formes verbales, pp. 107 et 108 des Bijdragen, comme formatif de cette forme de ce verbe avec le préfixe *i,* il se trouve exclusivement *mei*, *meituru*, etc., et non *nimeiituru.* Que cependant ce dernier est la forme correcte du point de vue archaique, est relevé immédiatement par les exemples cités. Or d'autre part aussi il n'y a pas le moindre doute quant aux formes plus courtes avec *mei,* partie à cause du crédit de l'autorité (N. P. Wilken), et partie parce que c'est justement cette forme-ci, même dans un état encore plus corrompu, qui se rencontre comme la seule en usage dans

les dialectes plus affaiblis de la langue de la Minahasa, comme le Tompakĕwa, où, entre autres, *aicua* correspond au Toumbulu *meikua*, c. à d. *nimeikua*. Cp. les Bijdragen tot de kennis van het Tompakĕwasch, verzameld door E. J. Jellesma, Verh. Bat. Gen. XLVII, 1892, dans le dialecte Matanai, et la traduction de l'évangile de St. Matthieu dans le dialecte Makelai par K. T. Herrmann, Si indjil in lennas itu kele aipatikem i Mattheus, Amsterdam 1852.

Dans la langue de la Minahasa on voit, pour ainsi dire, la forme au préfixe *i*, l'équivalent de celle au suffixe *akĕn* ailleurs, perdre terrain simultanément avec la restriction de l'usage des formes verbales, mais—nous ne pouvons omettre de le signaler en passant- d'une manière toute différente de celle du Sangir, qui de ce point de vue vaudrait bien une étude spéciale. En effet, dans cette langue le préfixe *i* s'est développé énormement, a élargi fortement son terrain, mais en même temps il a perdu de sa valeur, de sorte qu'on y est forcé à se servir d'une dérivation du *nomen instrumenti*, formée à l'aide de ce préfixe *i*, lorsqu'on a à exprimer la valeur propre de la forme au préfixe *i*: cp. N. Adriani, Sangireesche Spraakkunst, Leiden 1893, pp. 95 et 103. Cependant, il ne nous est pas permis d'entrer à présent dans cette matière, parce qu'en rapport avec nos remarques sur le Toumbulu il y a encore à signaler quelques particularités qui s'y rattachent.

Par les formes *nimeiumanipahasahasahar*, *nimeikanilĕmbo*, *nimeimoitahu*, *meiumaniwali* et *nimeikaniwehe*, on a pu voir combien peu, dans des formes comme *nimeiiwehe*, etc., la force des préfixes formatifs est sentie quelquefois. Dans les textes des susdits Bijdragen il se laisse indiquer d'autres formes qui nous montrent le même procès, la phrase étant en forme active. Page XVIII et XIX on trouve *nimaumanmunu* et *nimamomunu*, qui correspondent tous les deux à *nimamunu*, la forme du prétérit de *mamunu* (tuer), dans le premier cas avec interpolation de *uman*, dans l'autre cas avec *mo* entre *nima* (sic) et *munu* (sic).

Plus parlant encore est un troisième exemple, à trouver page XX, 21, où l'on voit: *taan sia nimangeikotĕka witung kai ĕsa* (mais elle vint s'asseoir vers ce côté-là sur un arbre).

De la même manière que *mei* dans toutes ces autres formes, on trouve ici un *mange* interpolé, ce qui semble être une indication que dans *mei* avec

sa plus grande fréquence, il se cache réellement le contraire (vers ce côté-ci) du susdit *mange* (vers ce côté-là), le même que *ma*, cp. plus haut. Il n'est pas difficile à se figurer comment justement un petit vocable comme *mei* (vers ce côté-ci), encore aujourd'hui d'une si haute fréquence. de la nature comme nous l'avons exposé ci-dessus, comment un tel vocable, prononcé trop rapidement dans les phrases où il devait entrer, s'est introduit dans les formes *niiwehe*, etc., et s'y est attaché. comme on le voit, à ne pas disparaître dès son entrée.

Or, même si l'explication de cette forme verbale donnée ici ne soutient pas l'examen, peut-être il n'était pas sans importance d'avoir signalé la particularité mentionnée. Avant qu'on puisse dire que nous connaisons à fond la langue Minahasa, nous devons l'étudier plus profondément. L'intention, le but de cette étude était principalement de reconduire l'attention des étudiants à cette langue si remarquable et intéressante.





